

## コミュニケーション行為論（七・完）：文化社会学へのいざない

著者	田中 義久
出版者	法政大学社会学部学会
雑誌名	社会志林
巻	65
号	2
ページ	1-75
発行年	2018-09
URL	<a href="http://doi.org/10.15002/00021380">http://doi.org/10.15002/00021380</a>

# コミュニケーション行為論（七・完）

——文化社会学へのいざない——

田 中 義 久

1～3 『社会志林』第59巻第2号  
(2012年9月号)

4～6 『社会志林』第60巻第2号  
(2013年9月号)

7～9 『社会志林』第61巻第2号  
(2014年9月号)

10～12 『社会志林』第62巻第2号  
(2015年9月号)

13～15 『社会志林』第63巻第2号  
(2016年9月号)

16～18 『社会志林』第64巻第2号  
(2017年9月号)

## 19（承前）

安藤昌益（1703?—1762年、字は良中、<sup>あぎな</sup>号は確龍堂、柳枝軒、また、安氏正信）は、医師であり、きわめて個性的な、独学の思想家である。彼は、元禄十六年（1703年）、秋田県大館市仁井田の豪農の家に生まれたと推定されており、限られた資・史料に依拠するかぎりでは、青森県八戸市の「町医」であり、延享三年（1746年）の宗門改帳には、南部八戸藩十三日町に所在する浄土真宗願榮寺の門徒として、「昌益 四十四、男二人・女三人」と、記録されている。その後、妻子を八戸に残し、単身、秋田に移り、宝暦七年（1757年）頃から大館、仁井田村に居住し、安藤家を嗣いでいたようである。同十二年（1762年）十月、病死し、60歳と推定される。墓は、大館市二井田<sup>（ママ）</sup>の曹洞宗温泉寺に在り、戒名は「昌安久益信土」である。

昌益の生きた時代は、徳川幕府の第五代将軍綱吉から、家宣・家継を経て、第八代将軍吉宗および家重へと至る治世のそれであり、元禄の「爛熟」の時代から、享保・宝暦へと、次第に、幕府体制が「動揺」を示し始めて行く時代であった。それは、荻生徂徠（1666—1728年）の生きた時代よりやや遅く、本居宣長（1730—1801年）の生きた時代に、半ば重なっていた。それは、また、

前稿に見た本阿弥光悦の「桃山の人間」の時代に比すならば、1630～40年代を中心とする対外的な「鎖国」政策と対内的な「武家」・「禁中并公家」・「諸宗寺院」の諸法度ならびに農村における「五人組」体制——具体的には、「田畑永代売買の禁令」や「土民仕置条々」による百姓への規制——の構築と整備の同時進行を通じて、文字通り、はるかに息苦しい、封建制的な生活秩序が布かれていた時代、であった。

私たちは、たとえば、「慶安の御触書」（家光の治世、慶安二年、1649年）の全三十二ヶ条の内に、  
一 公儀御法度を怠り地頭代官の事をおろそかに不<sub>レ</sub>存、扱又名主組頭をハ真<sup>(ママ)</sup>の親とおもふべき事

一 朝おきを致し、朝草を蒔り、昼は田畑耕作にかゝり、晩にハ縄をない、たわらをあみ、何にてもそれへの仕事無<sub>二</sub>油断<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>仕<sub>ル</sub>事

一 百姓は分別もなく末の考もなきものに候故、秋ニ成候得ハ米雑穀をむざと妻子ニもくはセ候、いつも正月二月三月時分の心を持ち、食物を大切ニ可<sub>レ</sub>仕候ニ付、雑穀専一に候間、麦粟稗菜大根其外何に而も雑穀を作り、米を多く喰つふし候ハぬ様に可<sub>レ</sub>仕<sub>ル</sub>候、飢餓之時を存<sub>レ</sub>出し候得ハ、大豆の葉あづきの葉さげの葉いもの葉などむざとすて候儀ハ、もつたいなき事に候

（以下略）

などという、農民の日常生活への、微に入り細をうがった規制の数々を見出すのであり、まさしく、底辺からの封建体制維持のイデオロギー装置の存在を思い知らされるのである。

周知のように、荻生徂徠の『政談』（全4巻、1726—27年）は、わが国における政治学的思惟の源流のひとつとされているけれども、もともとは、徳川幕府第八代将軍吉宗への「意見書」であった。私は、かつて、『社会関係の理論』（2009年、東京大学出版会）の第4章、三、《政治的》社会関係における規範の「制度化」規定、において、「制度ト云ハ法制・節度ノ事也」（『政談』巻之二）という徂徠の言を引きながら、次のように記した。

……徂徠の言を用いて言えば、「衣服・家居・器物、或ハ婚礼・喪礼・音信・贈答・供廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下、役柄ノ品ニ応ジテ、夫々ニ次第有ルヲ制度ト言也」（巻之二）となるけれども、これは、まさしく‘habitus’の《政治的》社会関係による編制であり、役割規範の日常「生活世界」への具体化である。\*

さらに言えば、徂徠は、同上書「巻之一」のなかで、「民ハ愚ナル者ニテ、後ノ料簡ナキ者也」と主張しているのであり、これは、家光の時代の「慶安御触書」における《土民仕置》の条々とまったく同一の精神に立脚しており、文言に至るまで一致しているのであった。

徂徠が『政談』を書いていた頃、安藤昌益は、23～4歳の青年として、同じ時代を生きていた。しかし、現在までのところ、青年昌益が何処で、どのようにして、みずからの《生》を生きていたかは、杳<sup>よう</sup>として判らない。

資・史料の上で、昌益があらわれるのは、彼が40歳代になってからのこと、である。それは、単純に、次のような諸事実のかたちで、であった。

一 延享元年（1744年）8月

櫛引八幡宮（現在の八戸市西郊に所在）の例祭に、南部藩の遠野から流鏑馬<sup>やぶさめ</sup>の射手として派遣されてきていた武士3名の急病を治療した。

一 同年12月

天聖寺（第3図の「八戸城下図」参照、現在も、八戸市街の中心部、鳥屋部町に存在する）で連日講演を行い（当時、住職の則誉守西が、一種の文化サークルを、主宰していた）、聴衆に多くの感銘を与えた。

一 延享二年（1745年）2月

八戸藩の重臣、中里清右衛門の病いを治療した。

一 同年5月

小冊『暦之大意』を完稿。

一 延享三年（1746年）

上記した宗門改帳に、八戸、十三日町に居住する浄土真宗の「門徒」として、記録されている。

一 宝暦二年（1752年）

この頃、『統道真伝』の内容を執筆。

一 宝暦三年（1753年）3月

刊本『自然真営道』が京都で刊行される。

一 宝暦五年（1755年）2月

稿本『自然真営道』第1巻の冒頭に付された「序」を書いた。

このようなライフ・コースの諸事実の他に、青少年期に、勉強のためか養子に出たのか定かではないけれども、「他国」に居たとか、京都近辺の人物と縁故を結ぶことがあったとか、さらには、九州、長崎にまで足を伸ばしたとか、あるいは、幕府の長崎奉行の下役人をしていた「京人・某」を弟子にしていた、などという伝聞が存在する。しかし、これらの知見には、客観的な資・史料の裏付けが無いので、今後の研究の進展を俟たなければならない段階にある。

安藤昌益の生涯とその思想の内容についての研究のこのような状況において、私は、基本的に、寺尾五郎、東 均、石渡博明、泉 博幸、新谷正道、和田耕作の6人から成る安藤昌益研究会——この人たちは、周知のように、安藤昌益の没後220年を期して刊行された『安藤昌益全集』（全21巻、農山漁村文化協会、1982年10月14日）を、編集・執筆している——の記事に、依拠している。

彼らによれば、昌益の思想内容の発展は、次のようにとらえられる。

(1)初期昌益

1750年以前、吉宗の治世の寛保の頃までの40歳代の昌益は、医師の視点から、伝統的な「医学」への熾烈な批判を展開しつつ、新しい「医学」の視座を探究しており、そこから、独自の「自然哲学」への途に進もうとしている。具体的には、漢方医学の最高の古典とされる『黄帝内経（素問・靈樞）』と、本草学の古典である『本草綱目』、ならびに、それらの方法論的な基礎と目される古典

『<sup>えき</sup>易経』について、全面的かつ批判的な検討を進め、その作業のなかから、昌益自身の「医学」の基礎付けを見出そうと努力している、と言ってよいであろう。

## (2)中期昌益

1751年～55年の宝暦の前期、50歳代前半の昌益は、初期の『易経』に集中していた批判的検討を、儒教についての全体的批判へと拡大し、さらに、仏教を含む伝統的教学に対するそれへと、みずからの批判的所説を展開して行く。その視座は、人体・生物を対象とした自然観および医学から、封建社会とそのイデオロギーについての批判へとシフトし、方法論的にも、万物の運動の有機的関連を「二別一真」という矛盾の展開としてとらえる視点へと、具体化されて行くこととなる。

## (3)後期昌益

1756年以降の宝暦の後半、50歳代の半ばから60歳の死にかけての老いた昌益は、それまで依拠していた「五行」思想の視座を捨てて、独自の「四行」論にもとづいて、みずからの全体系を、再構成しようとする。それは、また、人間の生活過程のなかでの、人間と自然との関係と、人間—人間の諸関係とを、統一的に理解しようとする、昌益独自の自然哲学と社会哲学とを統合した一つの理論体系を構築しようとする作業であった。

彼は、この最晩年の段階で、「互性」という基礎概念を定立し、《自然ノ世》の視点からの《法世》批判という、興味深く、また、きわめて社会学的な見解を、展開することになる。

安藤昌益は、しばしば語られて来ているように「不遇の思想家」である。生前に刊行された著作は、『自然真営道』（前篇）（宝暦三年、1753年、3巻）のみで、他に、在世中、『孔子一世弁記』ならびに『自然真営道』（後篇）の刊行が予告されていたけれども、これらは、今日に至るまで発見されるに至らず、刊行されたかどうか不明のままである。

周知のように、しかし、私たちは、「稿本」——下書き、草稿、あるいは手書きの原稿——として、

(1)「統道真伝」（5巻5冊）

(2)「自然真営道」（101巻93冊）

が残されていたことを、重要な手がかりとすることができる。

今、これらの主要著作を、前述の初期・中期・後期の三つの段階に対応させるならば、概ね、次のようになるであろう。

### (1)初期昌益

刊本『自然真営道』全3巻

### (2)中期昌益

稿本『統道真伝』全5巻

稿本『自然真営道』のなかの、

「字書卷」（1～3冊）

「儒書卷」（4～6冊）

「仏書卷」（7）

「韻学卷」（8）

「神書卷」（9～10冊）

### (3)後期昌益

稿本『自然真学道』のなかの、

「人相卷」（35～37冊）

「法世物語卷」（24）

「真道哲論卷」（25）

「大序卷」

私は、これから、安藤昌益の思想内容を、A. 自然真営道、B. 統道真伝、C. 記号論（音韻論）、の三つの側面においてとらえ、私自身の、これまで展開して来た本論考の視座から、その意味と意義とを明らかにして行くこととしたい。そこで、まず、この作業を進めて行くために留意しておかなければならない諸点について、確認する必要があると思われる。

第一に、昌益の在世中に公刊された『自然真営道』（1753年、江戸：松葉清兵衛、京都：小川源兵衛、合版）と稿本「自然真営道」（全101巻、後述するように、明治時代の碩学、狩野享吉が発見し、東京帝国大学図書館に納めたが、1923年の関東大震災でそのほとんどが焼失し、直前に借り出されていた12巻のみが残った）の差異、である。端的に言えば、昌益の唯一の刊本『自然真営道』（全3巻）は、前述のように、初期の昌益の思想世界の所産であり、彼の構想していた《自然真営道》の全体像のごく一部を示すにすぎない。私たちは、むしろ、最晩年の「大序卷」に至るまで、昌益の初期・中期・後期の三つの段階のすべての過程において、「自然真営道」の構想の発展と深化とを、考察しなければならないのである。

第二に、今日の私たちの検討の対象としては、『統道真伝』は、私が依拠している『全集』版（農山漁村文化協会刊、第8巻～12巻）と、奈良本辰也訳注『統道真伝』（上・下、1966～67年、岩波書店）の二つが、存在する。前者は、「糺聖失」・「糺仏失」・「人倫卷」・「禽獸卷」・「万国卷」という5部構成であり、これに対して、後者は、「糺聖失」・「人倫卷」・「禽獸卷」・「万国卷」・「仏失の部」という構成をとっている。このような差異には、もとより、前者の底本が慶応義塾図書館架蔵のものであり、後者のそれが京都大学図書館架蔵のそれであるという事情が作用しているであろうし、前者の編集委員会が「岩波文庫版『統道真伝』の構成は、「糺聖失」を冒頭に置き、「糺仏失」を末尾に配し、あたかも第1巻と第5巻であるかのように切り離しているが、たとえ底本（京大本）の構成がそうになっているとしても、内容上適当ではない」としているように、両者の編集上の視座の違いが大きく影響していると考えられるけれども、ここでは、このような書誌学上の問題には、立ち入らない。

第三に、昌益の「私制韻鏡論」という独特の「記号論」（音韻論）についても、付言しておくべき留意点が存在する。

「韻鏡」について、『広辞苑』（第六版）は、次のように記している。「中国の韻図。切韻系韻書の音韻体系を43枚の図表により説明したもの。唐末頃成る。中国では亡失し、日本にのみ伝存した。漢字の音を論ずる根拠として利用される。」そして、さらに、「切韻」に関して、次のように、述べられている。「中国の韻書。五卷。随の陸法言撰。601年成る。漢字を平・上・去・入の四声<sup>しせい</sup>により193韻に分け、唐・宋時代の韻書の基礎となった。原書は亡失したが、これを増補したいわゆる切韻系韻書が残っている。」

しかし、これだけの説明では、読者の皆さんには、何のことかほとんどイメージが湧かないであろう。私は、この点の理解を深めるためには、次の二点についての補足的説明が必要である、と思う。第一に、「悉曇<sup>しつたん</sup>学」の存在とその意義についての説明である。そもそも、「悉曇」とは、サンスクリット（「梵語」）の‘siddham’——この語自体は「成就」・「吉祥」という意味を表わす——であり、「梵字」の字母を意味していた。中国では隋の時代に用いられるようになり、日本には奈良時代の天平年間（729～49年）に南インドから伝来し、「インドの音声に関する学問」へと広げられて行った。それは、要するに、仏教の諸經典の内容を把握するための《仏教言語学》であり、「真言」（サンスクリットの‘mantra’）や「陀羅尼」（おなじく‘dhāraṇī’）のような呪術性の濃い「梵語」を含めて、「梵語」→「漢語」→「和語」の関連を明晰化する必要から、生成し、発展させられたのであった。空海（804～6年、在唐の後、中国における「悉曇学」の古典である『悉曇字記』を持帰り、みづから、『梵字悉曇字母并积義』を著している）や延暦寺の僧安然<sup>あんねん</sup>の『悉曇藏』（8巻、880年）は、日本における「悉曇学」の先駆的な具体例である。

第二に、私たちは、安藤昌益の生きた時代が、わが国における「言語」・「音韻」に関する研究のきわめて重要な発展を見た時代であったという事実への留目、である。それは、基本的には、藤原惺窩、林 羅山以来の「儒学」の流れに対する、内と外からの批判的《のりこえ》の努力のなかで、具体化されてきた。それは、私見によれば、(1)伊藤仁斎（1627—1705年）とその長子、東涯（1670—1726年）の「古義学」、(2)荻生徂徠（1666—1728年）や太宰春台（1680—1747年）などの「古文辞学」、(3)賀茂真淵（1697—1769年）から本居宣長（1730—1801年）に至る「国学」、という三つの流れとして、具体化された。仁斎が提唱した「古義学」は、朱子学の視点を批判し、『論語』・『孟子』を中心とした儒教の古典の「古義」の解明を求め、とくに、長子の東涯は、中国の諸制度や「漢語」の語<sup>ご</sup>学<sup>がく</sup>に精通した。これに対して、徂徠や春台たちの「古文辞学」は、前者と同じく広義の「儒学」の内部から出発しつゝ、その聖賢たちの《教え》を理解するためには、「古文辞」（古代中国語）を読解しなければならないとして、朱子学と同時に、仁斎・東涯の「古義学」をも批判して、その先へ進もうとした。他方、本居宣長の「国学」は、「儒学」・儒教の外部から、荷田春滿（1669—1736年）から平田篤胤（1776—1843年）へと展開する流れのなかで、とくに『古事記』の精細な研究に没頭し、日本語（「和語」）の「てにをは」や「活用」の諸形態を分析し、いわゆる「もののあはれ」の視座を、定立した。



このような、当代の《言語》・「記号」への留目の多様な展開の流れのなかで、私たちが殊更に注目しなければならない人物が、「古文辞」学派の太宰春台の弟子、僧文雄（1700—63年）である。

『広辞苑』（第六版）は、この人物について、次のように記している。

もんのう「文雄」（ブンユウとも）江戸中期の浄土宗の学僧・語学者。俗姓は中西氏。丹波の人。音韻・暦数に精通。著「磨光韻鏡」・「三音正譌」・「和字大観鈔」・「経史莊嶽音」など。（1700—63年）

彼は、字は僧谿<sup>あざな けい</sup>、号を無相、然蓮社、尚綱堂主人、丹波国桑田郡上窪村に生まれ、14歳で剃髪し、京都に出て、了蓮寺<sup>りょう</sup>（もともと寺町に所在し、現在は百万遍）に入った。若くして江戸に遊学し、宗学のかたわら、太宰春台の下で和漢の典籍を研究しつつ、「華音」を学ぶ。1727年（享保十二年）、京都に戻り、迎接寺その他を経て、了蓮寺の第十七代住職となっている。

彼は、帰洛後も音韻学の研究に努め、1744年（延享元年）、『磨光韻鏡』（師の太宰春台が序文を寄せている）を刊行し、多くの反響を呼んだ。その後も、『韻鏡指要録』ならびに『翻切伐柯篇』（1760年頃）を著し、この二書は、文雄の死後、弟子である門竜によって、『磨光韻鏡後篇』（1773年）（安永二年）として公刊されている。安藤昌益は、文雄のこれら諸著作を手がかりとして、その独自の「記号論」（音韻論）を、展開しているのである。

#### A. 自然真営道

刊本『自然真営道』（巻一）は、昌益の次のような文言から、始まる。

嘆、養ヒ難キ者ハ小人ノ学者ナリ。是レ即チ自然ニ生ジテ自然ヲ具フ《ルヲ知ラズ》。（田中補注——私が依拠している農山漁村文化協会刊の『全景』版は「村上本」——1973年、青森県三戸郡南郷村島守の村上寿一宅の土蔵から発見された刊本。現在、その実弟である医師、村上寿秋氏蔵——を底本としているが、この底本には多くの朱字・黒——墨——字および灰——薄墨——字の書き込みがあり、この《……》は、それらのなかの灰字のものをあらわす）故ニ自然ニ至ラシメンコトヲ欲シテ謙退シテ以テ卑ク導教ヲ為セバ、是レ世並ノ学人ナリト為シテ、敢ヘテ勝ルコト無シト言ヒテ自然ニ背ク。速ヤカニ上達ニ至ラシメント欲シテ高ク発達ノ潔言ヲ以テ説示ヲ為セバ、是レ自慢ノ人ナリト為シテ亦自然ニ遠ノク。己惑・自亡ヲ弁ヒズ。《吾レ》如何ントモ為ルコト能ハズ。故ニ之レヲ患ヘテ此ノ書ヲ綴ル。世ニ伝ヘテ以テ自然通ノ達人ヲ候フ。是レ此ノ書ヲ制スル所以ナリ。<sup>うれ</sup>。<sup>うかが</sup>。\*＊

これが、49歳の昌益がみずからの主著『自然真営道』の公刊に寄せた「決意表明」そのものである。そして、彼は、さらに、医師としての職分に立脚して、次のように、主張する。

医業ニ限ラズ、天下ノ人、皆、此ノ書ヲ視ルベシ。所謂此ノ書ハ自然ヲ明カス。人ハ自然ノ全体ナリ。故ニ自然ヲ知ラザル則ハ吾ガ身神ノ生死ヲ知ラズ。生死ヲ知ラザル則ハ自然ノ人ニ非ズ。人ニ非ズシテ生キテ何カ為ン。



私たちは、まず、「人間は、自然の要素をことごとく備えつくした統一体である。だから、自然を認識していないということは、自分の身心の生死の問題が分らないということである。自分の生死を知らなければ、自然本来の人間とはいえない。人間といえないような状態で生きたとして、何の意味があろう。」（現代語訳は、寺尾五郎その他6人の『全集』版編集委員会のもの）という、安藤昌益の基本的な視座を、確認しておくことにしよう。それは、以下の行論に明らかになるように、ニコラウス・クザーヌスの「microcosmos」としての《人間》、および、私自身の「人間的自然」（Human Nature）としての《人間》のそれに、深く通底するものだから、である。

私たちは、また、安藤昌益自身が、最晩年——60歳に手のとどく彼の人生の晩期——、「大序」のなかで、「自然真営道」を「自然活真営道」と、言い代えている事実、注目する必要があるだろう。

昌益は、刊本『自然真営道』——したがって、初期の昌益の視座——では、

夫レ何ヲ以テカ『自然真営道』ト謂フ。曰ク、自ハ即チ五ナリ。然ハ行ナリ。正ニ《将ニ是レ》  
一二五行ノ尊号ナリ。

として、「自然トハ自<sup>ひと</sup>り然<sup>ス</sup>ルヲ謂フナリ」と言い、さらに、

自り然ルハ何ゾ。進退ノ運回ナリ。運回トハ何ゾ。通・横・逆<sup>ほか</sup>ノ外<sup>ここ</sup>無シ。此ヲ以テ、運回ハ自り  
然ル真ノ営ミナリ。故ニ此ノ真ノ営ミヨリ転定<sup>てんぢ</sup>・人・万物連生ス。此ノ故ニ、吾ガ胸中迷着無キ則  
ハ、胸中通神シテ疑惑無シ。是レ自然ノ通氣<sup>いっく</sup>、所謂是レ人ナリ。

と主張していた。

ところが、最晩年の「大序」では、標題そのものが「自然活真営道」——すなわち、「自一然・活一真一営一道」——となり、本文中でも、「自然・活真の営道」と言われるようになる。したがって、安藤昌益の思想の到達点において、《自然真営道》とは、単に「自然の・真の営道」という意味ではなくて、「真」＝「活真」であり、「活真」という根源的物質の運動原理を意味しているのであって、この視点から、昌益は、「自己運動する根源的物質の法則的展開」を、解明しようとしていたのである。

刊本『自然真営道』（全3巻）は、内容としては、第1巻（4章構成）が昌益独自の「自然哲学」ならびに「宇宙構造論」、第2巻（4章構成）が「生物論」——主として「本草学」批判——、そして、第3巻（全14章構成）は「人体論」——『内経』の運氣論医学、すなわち「儒医」批判、のかたちを取った身体論——という構成、である。

私たちは、すでに、安藤昌益の「自然真営道」の思想が、初期の刊本『自然真営道』の内容のみにとどまることなく、その60年の生涯にわたって熟成され、発展させられている事実を、指摘してきた。このような意味からするならば、私は、最晩年の「自然活真営道」の「大序」という論稿の視座がきわめて重要な位置を占めることになる、と考える。それは、具体的には、「大序」の第2章にあらわれる《炉竈》（へつつい）——「<sup>いろり</sup>囲炉裏」——への留目、である。昌益は、次のように、主張する。

予、常ニ人家ノ<sup>ろ</sup>炉竈——（田中補注、原本には、こゝに〈ヘツイ〉という書き込みがある）——  
ヲ視ルニ、<sup>かいど</sup>灰土・<sup>かつしんたい</sup>活真体在リテ、木火金水、自行、進退、互性、八氣、通横逆ノ妙用ヲ為ス。

故ニ炉ハ、乃チ転定・自然・活真・<sup>じかん</sup>自感・八氣・互性・通横逆ノ妙道、来リ備ハルナリ。

故ニ転定ノ八氣・互性の妙氣行は、<sup>ことごと</sup>悉ク炉内ニ備ハルナリ。是レ何ノ為ゾ。人、<sup>ほきや</sup>穂莢の穀ヲ煮テ  
食ハンガ為<sub>レ</sub>ナリ。転下・万国・万家ナレドモ、炉ノ四行・八氣・互性の妙用ニ於テ、只一般ナリ。

\*\*\*

……わたしは、常日頃、人家の<sup>ろ</sup>囲炉裏やかまどを見て、そこに、<sup>ろ</sup>活真の運動がありありと現れて  
いるのを、感じる。囲炉裏では、活真が灰として具現しており、そのまわりでは、<sup>ろ</sup>木・<sup>ろ</sup>火・<sup>ろ</sup>金・<sup>ろ</sup>水  
の四行が自己運動して、進んだり退いたりしながら、互いに関連し合う八氣となり、通・横・逆の  
三つのかたちで運回して、精妙な活動を展開している……

……したがって、<sup>ろ</sup>囲炉裏には、天地宇宙の活真が、自己運動して互いに関連し合う八氣となり、  
通・横・逆に運回するという精妙な法則が、備わっているのである……

……このように、天地の八氣が相互に作用し合って万物を生み出す精妙な活動は、すべて、<sup>ろ</sup>囲炉  
裏のはたらきの裡に、備わっている。これは、何のためであろうか。それは、人間が、みずから生  
産した穀物を、煮て食べるためである。この地上には、多くの国々、家々の差異があるけれども、  
<sup>ろ</sup>囲炉裏において、四行八氣が互いに作用し合って、有機的な活動を具現している点では、すべて共  
通である。

私たちは、まさしく、ここで、安藤昌益の「自然真営道」の根本的な視座を、眼前にしている、  
と言って良いであろう。彼は、それぞれの国々、家々において、ひとりひとりの《人間》と、その  
地域における《社会》とを、ふたつながら再生産し、存立させる<sup>ろ</sup>絡節点こそが、「<sup>ろ</sup>炉竈」——<sup>ろ</sup>囲炉  
裏・かまど——なのだ、と言う。それは、《人間的自然》と《社会構成体》とを、それぞれに再生  
産し、それらの活動を展開させるための〈原点〉として、とらえられているのである。

言うまでもなく、安藤昌益は、17世紀、江戸時代の初期を生きた人であり、私たち、21世紀を  
生きている私たち、現代人にとって、この基本的視点は、素直には理解し難いかも知れない。しか  
し、昌益は、要するに、人間の生存を支える《食》の最も重要な生活過程の《場》の重要性を強調  
しているのであり、しかも、第一次産業に大きく依存していた当代の昌益にとって、「<sup>ろ</sup>囲炉裏」は、  
文字通り、人びとの労働——彼のいわゆる「直耕」——の成果を、享受と消費へと結びつけ、それ  
らの作用によって、人びとの《人間的自然》の再生産を可能としていた点を、強調しているのであ  
る。

安藤昌益が生まれ、そして、60年の生涯を閉じた秋田県大館市は、北緯40度20分の位置にあり、その壮年の時期に、医師・「町医」として活動した青森県八戸市は、同様にして、北緯40度30分の位置にある。私が、現在、居住している東京都八王子市は、北緯35度40分に在るから、大館市や八戸市が、日本の国土のなかでも、かなり北部に所在し、したがって、冷涼の地であることが理解されよう。私は、かつて、社会学部の学生たちとともに、「社会調査」のフィールド・ワークのために、岩手県遠野市に滞在したことがあるけれども、私が宿泊していた「曲り屋」では、初秋の時期に、すでに、大きな「囲炉裏」で、たきぎ（薪）が焚かれていた。その遠野市は、北緯39度20分の緯度に位置している。

そして序に言うならば、私が30歳代後半の1年半、オックスフォード大学の客員研究員として彼の地に滞在していた時、私たち家族は、市内のいわゆる「セミ・デタッチド」の家に住んでいたが、この家の居間の「暖炉」は、都市ガスの火力に依拠していた。ただし、私が、滞在の当初、家族を呼び寄せる前に家探しをしていた際に見たオックスフォード郊外、ウッドストックの石造りの家は、その頃でも、燃料は石炭であり、家の後ろにその貯蔵庫が備え付けられていた。

これに対して、私が、60歳代前半の1年間、リヨン第三大学の客員教授として、フランス、リヨン市に滞在した際、私が居住したアパートマンでは、すべての窓の下に電力のヒーターが付けられており、とくに「暖炉」というかたちでの暖房の設備は、存在していなかった。ちなみに、オックスフォードは北緯52度の地に所在し、リヨンでも、北緯46度と、日本の国土に比べれば、かなりの高緯度の場所なのであった。

さて、安藤昌益は、《人家の炉竈》について、次のように述べる。

進木は薪、進水は煮水と互性ナリ。薪の用盛ンナル則ハ、煮水燥キテ煮水の用止ムハ、薪ノ性トナル故ナリ。煮水の用盛ンナル則ハ、薪ノ用達セズ進木ノ用止ム、煮水ノ性ノナル故ナリ。薪ト煮水ト等対スル則ハ、互性ノ妙用相達ス。\*\*\*\*\*

……進木にあたる薪と進水にあたる煮水とは、互いに作用しあっている。薪のはたらきが強すぎると、煮水が蒸発して、食物を煮るはたらきが止むのは、煮水のはたらきが薪に吸収されたからである。逆に、煮水が多すぎて、薪が燃えつきてしまうのは、薪のはたらきが煮水に吸収されたからである。薪と煮水のはたらきがほどよく合うと、精妙なはたらきがまっとうされる。

退木ハ鍋蓋、退水ハ鍋内ノ潤水と互性ナリ。蓋ノ用盛ンニ蔽シキ則ハ、潤水減リテ潤水ノ用止ムハ、蓋ノ性トナル故ナリ。——（中略）——退火・鍋内ノ蒸シ、退金・鍋ト互性ナリ。蒸ス用盛ンナル則ハ、鍋熱シテ採ラズ。鍋ノ用止ムハ、蒸氣ノ性トナル故ナリ。鍋涼シク鍋ノ用盛ンナル則ハ、蒸シ醒メテ蒸ス用止ムハ、鍋ノ性トナル故ナリ。蒸氣ト鍋ノ氣ト等対スル則ハ、互性ノ妙用相達ス。

……退木の鍋ぶたと、退水をつゆ汁とは、互いに作用し合っている。ふたがきっちり閉じていると、つゆ汁が蒸発して煮物をやわらかくするはたらきが止むのは、つゆ汁のはたらきがふたに吸収されたからである。——（中略）——退火にあたる鍋の中の蒸気と退金にあたる鍋とは、互いに作

用し合っている。蒸すはたらきが盛んだと、鍋は熱くなって手に持てなくなり、そのはたらきが止むのは、鍋のはたらきが蒸気に吸収されたからである。逆に、鍋がいつまでも冷たくて、蒸気が冷えてしまうのは、蒸すはたらきが鍋に吸収されたからである。蒸気と鍋のはたらきがほどよくつり合うと、精妙なはたらきがまっとうされる。

安藤昌益の《自然真営道》——私のいわゆる「全自然史的運動」、昌益は、後述するように、中期の『統道真伝』では、「自然真統道」という語を、用いている——は、その根底において、「五行」思想から出発している。『広辞苑』（第六版）は、「五行」について、次のように説明している。

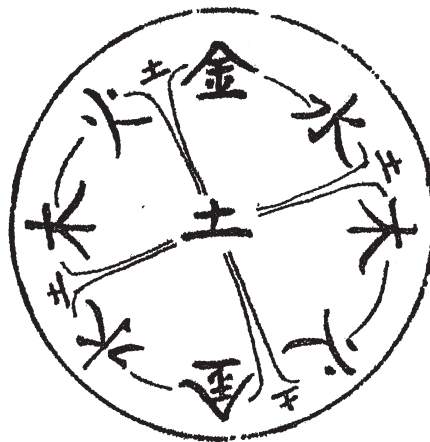
中国古来の哲理にいう、天地の間に循環流行して停息しない木・火・土・金・水の五つの元氣。万物組成の元素とする。木から火を、火から土を、土から金を、金から水を、水から木を生じるを相生そうしょうという。また、木は土に、土は水に、水は火に、火は金に、金は木に剋かつのを相剋そうこくという。

よく知られているように、この「五行」思想の発展型として、やはり、中国古来の「陰陽五行」説があり、そこでは、上述の「五行」のなかで、木と火は陽に、金と水は陰に属し、土はその中間にあるとされ、これらの消長によって、天地の変異や災祥、あるいは人事の吉凶が説明されることができる、と考えられていた。

安藤昌益は、医学に志すかたわら、暦学や『易経』（とくに「周易」）の研究を進めており、それらの《のりこえ》に努めたのであり、たとえば、刊本『自然真営道』の卷第二では、中国伝来の宇宙像よりも、むしろ、プトレマイオスの「天動説」のそれに近い議論を展開している。

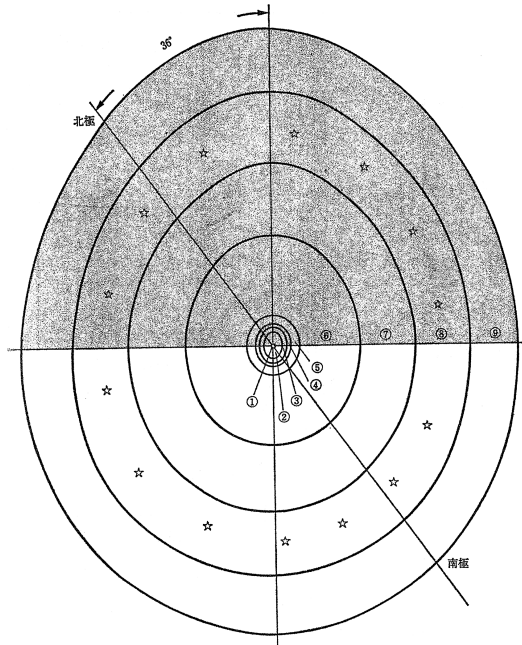
昌益の「五行」思想の核心は、次のような図に、要約される。そして、彼の《全自然史的運動》の理論は、晩年に向かって土を中心据えた「四行」思想によって支えられるようになる。そこでは、陰・陽の対概念は、「退」と「進」のそれに変換されており、しかも、《互性》という相対性・

第1図 安藤昌益の「五行思想」



（出所：安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』第10巻「統道真伝」人倫巻，（1985年，農山漁村文化協会），66頁）

## 第2図 安藤昌益の「宇宙」像



①月天 ②水星天 ③金星天 ④日輪天 ⑤火星天 ⑥木星天  
 ⑦土星天 ⑧列生天 ⑨宗動天  
 また、後に、①月転、②辰星転、③太白星転、④日輪転、⑤歳星転  
 ⑥宮惑星転、⑦鎮星転、⑧列宿星転、⑨宗統転、と記述されるようになる。

(出所: 安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』別巻, (1987年, 農山漁村文化協会), 98頁)

関係性のなかで、「退」は抑制や圧縮を意味し、「進」は促進や発揚を表現し、要するに、「関係のなかでの、あるいは、運動の過程での、‘positiv’ と ‘negativ’」の相関を、表示する対概念へと変容して行くのである。

### B 統道真伝

中期の安藤昌益の思想のエッセンスは、稿本『統道真伝』の裡に、求められる。それは、内容的には、前述したように、(1)「紀聖失巻」および「紀仏失巻」における当代の支配のイデオロギーとしての儒教・仏教に対する批判、(2)「人倫巻」・「禽獣巻」および「万国巻」というかたちでの昌益の人体・生物・「万国」についての知見と所論を展開した叙述、から成る。

昌益は、「人倫巻」の冒頭で、次のように言う。

自然ノ進退スルー氣、之レヲ道ト曰フ。若シ一進・一退、二音・二別ト為ル<sup>す</sup>則<sup>とき</sup>ハ、自然<sup>し</sup>真<sup>ぜん</sup>道<sup>しん</sup>ニ非ズ。素<sup>もと</sup>ヨリ道ハ自然<sup>みづか</sup>真ノ自ラ感ジテ一氣ヲ為シ、其ノ一氣ガ小進シテ木、大進して火ト進ンデ、進ミ極マリテ小退シテ金、大退シテ水ト退キ、退キ極マリテ亦小進シテ木ト進ミ出シ、進ミ極マリ

テ又小退金ト退キ入り，中<sup>ちゅうど</sup>土<sup>あたら</sup>ハ進退を革メ，木火金水ヲ就<sup>つ</sup>ケ，常ニ循環シテ止マリ溜<sup>ラフ</sup>ルコト無シ。

\*\*\*\*\*

私たちは、彼が、このような「人倫巻」の書き出しを行なう際に、そのタイトルとして、『自然真統道』の語を用いていることに、留目すべきであろう。ここで、「統道」と言うのは、儒教・儒学で汎用されている「道統」の語を、昌益が踏まえているからである。「道統」とは、『広辞苑』（第六版）によれば、以下の通りである。

①道をつたえた系統

②儒学伝道の系統

そして、「儒学伝道の系統」とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子・孟子という聖人、儒教の道を継承する伝統のことに、ほかならない。安藤昌益は、このような儒教・儒学の「道統」を批判し、みずからの主張する《自然真》——「中真」・「土真」とも呼ばれ、晩期には、「活真」および「土活真」という表現をとるようになる——が統括する「運動法則」の展開を述べるために、「統道」という概念を、提起しているのである。

安藤昌益の「政治・社会」論とも言うべき『統道真伝』のキー・ワードは、「直耕」であり、さらに、「自然ノ世」と「法世」の対概念である。『統道真伝』を構成する全5章のなかで、

一、「糺聖失」の冒頭には、「聖人、自然の真道<sup>あやま</sup>を失るの論」とあり、「君を立つるは奢<sup>おご</sup>りの始め、万悪の本なり、人欲の始め」と記されており、

二、「糺仏失」の冒頭では、「悉達<sup>しった</sup>と云うもの出家して釈迦、僧と為り、自然の真道<sup>あやま</sup>を失るの論」とあり、「慈悲は罪の根」とパラフレーズされている。

昌益は、「糺聖失」のなかで、

聖人ノ教ヘト為ス所ハ、三徳・五常・五倫・四民ナリ（田中補注——三徳は智・仁・勇、五常は仁・礼・義・智・信、そして、五倫は君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友、四民は、言うまでもなく、士・農・工・商、である——）。是レ己<sup>おの</sup>レヲ利シ、上ニ立タンガ為<sup>な</sup>ノ謀言ニシテ笑止ナリ」と主張し、孔子以下の儒教の諸聖人の立論を、徹底的に批判する。しかし、最晩年の『真道哲論巻・契フ論』においては、昌益は、

孔丘、世ニ聖人ト為ス。曾参<sup>そうしん</sup>ハ孔丘ガ弟子ナリ。曾参、儒法ヲ孔丘ニ学ブ間ニ、自リ活真・転定・直耕・偏妙ノ人道ヲ発明ス。故ニ真道<sup>もろもろ</sup>、衆ノ門人ニ越ヒ、師孔丘ニ勝レリ。\*\*\*\*\*

……孔子は、世に聖人と称され、崇められている。曾参は、その弟子である。曾参は、儒学を孔子に学んでいるうちに、独自に、人の道とは、活真が天地万物を生み出すように、みずからの食・衣を産み出す直接生産労働にほかならないということを、はじめて解明した。すなわち、曾参は、天地自然の法則を究めることにおいて、あまたの門人たちのなかで、ひとり抜きん出て、師の孔子を超えたのである……



と述べて、曾参のみを、高く評価している。『広辞苑』（第六版）によれば、曾参とは、「そうしん、孔子の弟子。春秋時代、魯の人。参は名。<sup>あざな</sup>字は子輿。曾子と敬称。孝道に優れる。紀元前505—?」。しかし、私たちにとっては、曾参の所論が重要なのではなくて、「活真・転定・直耕・備妙」への留目という点で、昌益が曾参を評価しているという事実こそが、肝要なのである。

さて、昌益にとって、「直耕」とは何か？ 彼は、まず、次のように、言う。

「転<sup>めぐる</sup>二回り、降りて定<sup>ち</sup>ヲ運<sup>はこ</sup>じ、八気、互性ヲ備ヒテ、運氣ハ四隅、退気ハ四方ニシテ、四時・八節、転<sup>のぼ</sup>二升起、升降、央土ニ和合シテ通・横・逆ヲ決シ、穀・男女・四類・草木生生ス。是レ活真、無始無終ノ直耕ナリ。」\*\*\*\*\*

このようにして、それは、まず、全自然の自己運動の総体であり、根源的物質である《活真》の「直耕」として、とらえられている。このような「転定」（天地）の運動に対して、人間は、それ自体、「人ハ小転定」なのであって、「人ハ直耕シテ転定ノ德行ヲ継グ」のであり、「人ノ業ハ直耕一般、万万人ガ一人ニ尽シ極マル」と記されているように、昌益にとって、人間が労働にいそしみ、生産に従事するのは、本来的に当然なことであり、生得的に自然なこと、である。

彼にとって、天も「直耕」し、人も「直耕」するのが、自然の姿なのである。このような前提の上で、「衆人ハ直耕シテ転道ヲ営ム」のであり、「百姓トハ、転下ノ衆人、直耕一般、万万人ガ一人ナルノ言ナリ」と、主張される。

そして、「農ハ直耕・直食・安食・安衣・無欲・無乱ニシテ自然ノ転子ナリ」であり、「直<sup>じか</sup>二穀ヲ耕ス人ハ真人ナリ」と言われ、「直耕ノ人ハ道ヲ与ル正人ナリ」というという《価値》付けが、なされるのであった。

なお、Egerton Herbert Norman は、「直耕」を、‘direct cultivation’ と英訳しているけれども、昌益自身は「働耕」・「勤働」などの表現も用いており、もう少し広く、「生産的労働」という意味で理解して良いであろう。

『統道真伝』（「糺聖失」）は、

「故ニ聖人ノ人心・道心ハ乃チ自然ノ進退ナレバ、是レ直耕ノ道ナリ。伏羲ノ易モ、日月ノ進退ヲ言フナレバ、是レ直耕ノ道ナリ。神農ハ乃チ農ニシテ直耕ノ道ナリ。——（中略）——太子ノ天神・地神・八百万神ト云フモ（田中補注、太子は聖徳太子、天神は「<sup>くにの</sup>国之常立神から伊耶那岐神・伊耶那美神に至る天神七代」、地神は「<sup>あまてらす</sup>天照大御神から<sup>う</sup>鵜草葺不合命に至る地神五代」のこと）、乃チ転神ノ運行、万物生生ナレバ、是レ直耕ノ道ナリ。釈迦ノ五時・八教・妙法ト説クモ、歳中ノ四時、中土ノ五時・八節ハ転定ノ氣行・物生ナレバ、乃チ直耕ノ道ナリ。直耕の穀ナリ」\*\*\*\*\*

と、述べるのである。

また、昌益は、「人倫巻」のなかで、「五穀進退シテ十穀一真ナルノ図解」として、

穂<sup>ほ</sup>穀……米（<sup>ショウ</sup>稻）、稷<sup>ヒエ</sup>（<sup>アワ</sup>稗）、黍<sup>キビ</sup>（<sup>キョ</sup>秬）、麦  
鞘<sup>きやく</sup>穀……大<sup>マ</sup>豆、小<sup>メ</sup>豆、扁<sup>アヅキ</sup>豆、角<sup>ソラマメ</sup>豆、長<sup>ササグ</sup>豆（<sup>十六</sup>十六角豆）

の十穀を図示しつつ、これらを「人ノ胤<sup>タネ</sup>ナリ」と記している。



安藤昌益は、初期の刊本『自然真営道』（巻三、「慶応義塾大学図書館架蔵本」）のなかでも、「国ニ行ハレ来ル自然ノ氣行ニ違ヒ無ク、国ニ農耕スル所ノ五穀、其ノ国土ニ応合シ、其ノ国土ノ人倫、吉凶ノ慎ミ、其ノ氣行ト与ニ違ヒ無ク、其ノ国・其ノ国ノ五穀、能収シ、諸事、其ノ国人ノ望意ニ合フテ国豊カニ、人業、安平ナルコト、是レ其ノ国ノ氣行違ハザルニ有リ。人倫の重道、之レヨリ大ナルハ無シ」\*\*\*\*\*と、主張していた。これが、人びとの「直耕」を基盤として、『自然ノ世』の概念へと、結晶されて行くのである。昌益の歴史観にしたがえば、中国・インド・朝鮮および日本、すなわち、当代の人びとの視野にとらえられた範囲内での「世界」の古代における原始共同体は、すべて、『自然ノ世』であった。

これに対して、昌益は、中期の『統道真伝』（「糺聖失巻」）において、「穀食無ケレバ人命無ク、穀食<sup>なれ</sup>ウ則バ人命・心術・直神・律業有ル故ニ、世世ノ聖人・老・莊・釈迦・太子ノ教説ハ、乃チ只穀食ノ致ス所ナリ。此故ニ一般ニ穀ヲ耕シ穀ヲ食シ、生死作行ハ転定ト<sup>ともす</sup>与ニ為ルノミニシテ、外ニ用ウル道ハ之レ有ルコト無シ。然ルニ聖・釈・老・莊・太子、不耕シテ転道ヲ盗ミ貪リ食ヒ、己レヲ知ラズ口説ノミ耕道ヲ言ヒテ、行ヒ私盗ヲ為ス故、末世皆欲盗ノ世ト為ル」\*\*\*\*\*と、述べるようになる。

このようにして、安藤昌益の思想世界において、『自然ノ世』は、人類の古代に存在した「共同体社会」であり、また、同時に、「幾幾トシテ経歳スト雖モ誓ツテ自然・活真ノ世と為サン」というかたちで囑望した「理想社会」に、ほかならない。

これに対して、『法世』は、晩期の昌益の段階で用いられるようになった概念であり、無階級社会である『自然ノ世』ではなくて、「階級社会」を表わすために生み出された。それは、「自然ノ道」の代りに、「作為ノ制法」が支配する社会であり、文字通り、「聖釈ノ私法」が支配する社会である。昌益が「法ハ自然ニ之レ無キ私作<sup>コシラ</sup>ノ法ヘニシテ失リ<sup>アヤマ</sup>ノ根源ナリ。故ニ心法・転下ノ法・国法・家法、諸法・万法と悉シテ、諸法ヲ以テ己レモ迷ヒ他モ惑ハシ法乱ノ世ト為ル」\*\*\*\*\*と主張する時、彼は、儒教の「道統」に照らして、紀元前三世紀における中国、秦の始皇帝による中国史上最初の統一国家の形成——<sup>ほう か</sup>法家の<sup>しょうおう</sup>商鞅の系譜を引く<sup>りし</sup>李斯（前280頃—前210年）が丞相（「宰相」）となり、郡県制・貨幣の統一・度量衡の統一・文字の統一（「篆書」）、暦の統一などとともに、「焚書（秦国の記録、医薬・<sup>ぼくぜい</sup>卜筮・農業書以外の書物を焼却）・抗儒（法家以外の儒者460人を処刑）」を進めた——を念頭にうかべ、同時に、みずからの眼前に進行させられている第八代將軍吉宗のいわゆる「享保の改革」のなかで、荻生徂徠の『政談』（巻之二）が「制度ト云ハ法制・節度ノ事也」と記しているのを、眼にしていたであろう。『政談』は1727年（享保十二年）、徂徠62歳の著作であり、この時、昌益は24歳の青年であった。

私たちは、また、徂徠の『太平策』（1716年）において、「大抵国家ノ治メハ、医者ノ療治ノ如シ。聖人ノ道ハ、最上至極ノコトニテ、神医ノ療治ノ如シ。第二等ヲ云バ、老子の道也」\*\*\*\*\*と主張され、「近來ノ有サマヲ見ルニ、儉約ノ御触度々ニテ、奢侈ヲ禁ジ玉ヘドモ、奢侈止ムコトナク、盜賊ヲ誅スレドモ、盜賊ヤマズ、贓罪（丸山真男校注——収賄したり、他人の財産を横領

したりする罪——)ノ刑厳ナレドモ、贓罪タエズ、武芸ヲハゲマセドモ、武士ハ日々ニ柔弱ニナリ、武士ノ行儀、下民ノ風俗、日ヲ追テアシクナリ、第一ハ物価騰踊シテ、上下トモニ困窮シテ、是ヲ制スベキ術ナクナリユクコトハ、唯号令法度ヲ以テ下知シテ、是ヲ制セントスル故ナリ」と述べている事実を、看過してはならない。

徂徠の『太平策』は、さらに、次のように言う。

「制度ヲ立カユルト云ハ、聖人井田ノ法ナリ(丸山真男校注——「井田の法」は、通常、周代の田制とされる。九百畝を井の字形に劃して、一家に百畝を与え、中央の一区劃を公田として、八家に共同耕作させる。孟子の説以来、儒家にとって、伝統的に理想的な土地制度とされた。ただ、日本では、井田法をそのまま理想化するのを、現実に即しない公式的復古主義の典型として排撃するのが、貝原益軒その他の儒者間でも珍しくない傾向であるが、そのなかで、古今の歴史的相異の認識の必要を強調した徂徠が、かえって、井田法を——『土着』という読みかえによって——聖人の道として普遍化しているのは、注目に値する——)。禹妄ノ儒者ハ、井田ト云ヘバ、田地ヲ基盤格子ノヤウニワルコトバカリ思フナリ。井田ノ法ハ、万民ヲ土着セシメ、郷党ノ法ヲ以テ、民ノ恩義ヲ厚クシ、風俗ヲナヲス術ナリ。万民土着セザレバ、政教共ニ行ハレヌ故ニ、是ヲ王道ノ本トス。」

\*\*\*\*\*

私は、1757—58年(宝暦七—八年第9代将軍家重の治世)、安藤昌益のもとに、全国から13名の門人たちが集合して、討論集会が開かれた——北は、北海道、松前から、奥州の秋田、八戸、須加河(今日の福島、須賀川)、江戸、西は京都、大阪から、参集している——事実には、注目しなければならない、と思う。その内容は、『真道哲論巻・問答語論』としてまとめられているけれども、私が注目するのは、次の三点である。

(一) 中香問ヒテ曰ク(田中補注——村井中香、江戸、本町二丁目の住人——)、  
「治乱ハ法ナルカ、道ナルカ」。

良ノ曰ク(田中補注——安藤昌益の号、確龍堂良中を縮約して、「良」と言う——)、  
「道ハ治乱ヲ知ラズ、私法、治乱ヲ始ム。故に治を欲セザレバ、乱起ラズ、兵用ヲ期セズ」。

(二) 慈風問ヒテ曰ク(田中補注——嶋盛慈風、南部八戸、懸の住人——)、  
「転下国、何ヲ以テカ無限ニ平安ナラン」。

良曰ク、「転下・国家ヲ治ムルコト勿<sup>ナカ</sup>レ、転道・人道ヲ盗ムコト勿<sup>ヒク</sup>レ」。

(三) 良中曰ク、  
「失<sup>あやま</sup>リヲ以テ失<sup>とど</sup>リヲ止ムル法有リ。失<sup>とど</sup>リノ上下ニ別ヲ以テ、上下ニ別ニ非ザル法有リ。似タル所ヲ以テ之レヲ立ツルニ、暫ク転定ヲ仮リテ之レヲ謂フ則ハ、転定ニ二別無ク、男女ニ二別無ケレドモ、私法ヲ為シテ、転、高ク貴ク、定、卑ク賤シク、男、高ク貴ク、女、卑ク賤ク、高昇・貴賤ニシテ一体ナリ。之レニ法<sup>のつと</sup>リテ上下ノ法ヲ立ツル則ハ、今ノ世ニシテ自然活真ノ世ニ似テ違<sup>たが</sup>ハズ。」\*

\*\*\*\*\*

このようにして、安藤昌益の『統道真伝』（全五巻）は、究極のところ、「上下無キ活真：自然ノ世ニ契フ」日本社会の存立の可能性を追求しているのである。私たちは、そこにおいて、「五行」思想からの脱却の努力が見られ、かつての《陰陽五行》論から、《土》を基軸とする「四行」論へと移行し、さらに、衆人のすべてのあいだでの「直耕」を梃子として、「陰陽」→「進退」→「互性」と方法論的「関係」主義の視座の萌芽の生成までもが存在することを、認識するのである。

### C 記号論（音韻論）

私たちは、中国、隋の時代の陸法言による『切韻』（601年）に言及しているが、これに北宋の時代の『広韻』（1008年）を加えて、これらを基盤として、唐の時代の末期に編まれたものが、『韻鏡』という書物である。作者は不明であり、伝聞としては、唐代の西域の沙門、神珙の著作とされ、安藤昌益も、そのように記している。南宋の張麟之が序文を付けて初刊（1161年）、その後の第三版（1203年）が広く読まれ、日本にも伝来するところとなった。

『韻鏡』の具体的な内容は中古漢語の音韻を、縦と横の図表に配置した「字音辞典」である。それは、縦に平・上・去・入の四声にもとづく四段をとり、各段を口の開きの広狭で四つの等位に細分し、結果として、16<sup>こま</sup><sub>韻</sub>とする。また、横に、唇・舌・牙・齒・喉の五音に半舌と半齒を加えた七音を区別し、さらに、それらのなかの五音について、それぞれ清・次清・濁・清濁に細分し、結果として、22の<sup>こま</sup>韻とする。この縦と横のセルを掛け合わせて、合計352<sup>こま</sup>韻の方眼図のうちに、詩文の韻脚に適した文字を集めて、分属させる。これを一転図として、全部で43枚の転図にまとめる。転図ごとに開と合の区別をつけて、左側に索引のような韻目として、206韻を掲げる。

前記した日本の僧、文雄<sup>もんのおう</sup>（1700—63年）の『磨光韻鏡』（1744年、太宰春台の序文付き）は、まさに、このような中国の『韻鏡』についての研究書なのであった。文雄は、晩年には、『韻鏡指要録』（1760年頃）を著し、さらに、完稿したまま未刊となった『韻鏡律正』という著作を、残している。

そして、安藤昌益の『全集』第5巻所収の「稿本『自然真営道』第八、私制韻鏡卷」にしたがうならば、昌益は文雄の未刊の稿本『韻鏡律正』の全文を手写しているのであった。寺尾五郎の研究によれば、この「写本」の表紙には、『確龍先生韻鏡律正』という題箋が貼ってある——もちろん、これは、「確龍先生所蔵、写本韻鏡律正」の誤記であり、「八戸の旧家、中村家蔵書中より発見せられ」（渡辺大海）、今日、慶応義塾大学図書館に架蔵されている——。

私たちは、ここで、なぜ、昌益が『韻鏡』の研究に集中するようになったのか、その背景の一端を理解しておくことにしたい。それは、まず、徂徠の「唐音」への深い傾斜・没入のありさま、である。徂徠は、周知のように、1696年（元禄九年）、徳川幕府第五代将軍綱吉の下で老中首座の地位にあった柳沢吉保（当時の名は保明）に、召し抱えられた。吉保は、みずからも儒書を講じ、漢

詩文を作り、「唐音」をもわきまえていた。そこで、未だ31歳の若輩ではあったけれども、すでに、「唐話」・「唐音」に通じた語学者として名をあげていた徂徠を、有能な「秘書」として、採用したわけである。この頃の徂徠について、吉川幸次郎は、次のように描いている。

「過則勿憚改、この『論語』学而篇の句を、過則勿<sub>レ</sub>改、と返り点をうち、<sup>アヤマ</sup>過テバ則チ改ムルニ憚ルコト勿<sub>レ</sub>カレと読むのは、原形の破壊である。コウ ツエ ホ ダン カイ、と読んでこそ、その原形である。『易』の坤の卦<sup>か</sup>の『文言伝』の、積善之家、必有余慶、積不善之家、必有余殃。それを、積<sub>レ</sub>善之家、必有余慶<sub>一</sub>、積<sub>レ</sub>不善之家、必有余殃<sub>一</sub>、と返り点をうち、善ヲ積ムノ家ハ、必ズ余慶有リ、不善ヲ積ムノ家ハ、必ズ余殃有リ、そう読まずして、ツエ ゼン ツウ キヤア、ピ ユウ イユイ キン、ツエ プ ゼン ツウ キヤア、ピ ユウ イユイ ヤン、と読め。またその第一歩としては、まず現代中国語を学び、中国語のリズムに慣れよ。なお彼の学んだ中国語は南方音であって、右の仮名は、岡島冠山の『唐話纂要』享保元年1716、による。長崎税関の『通事』通訳官である冠山は、彼の弟子であるとともに、彼の中国語の教師の一人であった。現在われわれの使う機準語ペキン音を拉丁化ローマ字で表記すれば、『論語』の句は guò zé wù dàn gǎi, 『易』の句は jī shàn zhī jiā, bì yǒu yú qīng, jī bù shàn zhī jiā, bì yǒu yú yān.」\*\*\*\*\*

徂徠の「<sup>けいえん</sup>譏園」と号する江戸、日本橋茅場町の住居での生活は、「古文辞」体の詩文の研鑽を中心として、このような「中国語」による日常会話、それに、雅楽の音、酒、煙草から成り、彼自身の言葉を用いて言えば、「<sup>かとうききょ</sup>科頭箕踞し、<sup>へいげい</sup>白眼もて礼法の士を睥睨す。時に或るいは酒酣わに耳熟すれば<sup>しん</sup>秦の<sup>こと</sup>箏を<sup>ひ</sup>搦き、<sup>しん</sup>洛の<sup>こと</sup>笙を<sup>ひ</sup>弄びつゝ、<sup>とき</sup>伶工<sup>お</sup>瞽師と之れ<sup>とき</sup>与に<sup>お</sup>従る」日々であった。

さて、安藤昌益の「記号論」（具体的には音韻論）は、稿本「自然真営道」第八、私制韻鏡巻、および、最晩年の円じく、第二十五、真道哲論巻のなかの「音声韻<sup>ゆえん</sup>ノ所以論」ならびに「古説『韻鏡』妄失ノ論」において、展開されている。

昌益は、前者——私制韻鏡巻——の冒頭、次のように、論じている。

自然・具韻・四行・進退・八氣感・四十四韻、之レを知らザル故ニ悉ク失リナリ。<sup>あやま</sup>声・音・韻ハ、自然・土活真ノ自感・四行・進退互性・妙行ノ氣感ナリ。故ニ四行ニシテ五行ニ非ズ、四十四韻ニシテ五十韻ニ非ズ。古人、之レヲ知ラズ、五行・五十韻ト為シテ、「エ・エ・キ・イ・ウ・オ」ノ六同韻之レヲ加ヘテ『韻鏡』ヲ作ル。故ニ一切ノ韻学・詩・文作・漢吳唐ノ韻、凡テ皆悉ク失リナリ。\*\*\*\*\*

私たちは、徂徠との関わりにおいて、これまで、「唐音」を中心に考えてきたけれども、昌益の「音韻論」は、もう少し広い範囲で、議論を始めようとしている。実際、『広辞苑』（第六版）は、「唐音」について、「日本漢字音の一つ。宋・元・明・清の中国音を伝えたものの総称。禅僧や商人などの往来に伴って、主に中国江南地方の発音が伝えられた。行灯をアンドン、普請をフシンという類」と説明した上で、さらに、「漢音」・「吳音」・「宋音」の参照を、求めている。まぎらわしいことに、中国の唐の時代に対応する日本漢字音は、「漢音」である。同様にして、『広辞苑』（第六版）は、次のように説明する。

漢音……日本漢字音の一つ。唐代，長安（今の西安）地方で用いた標準的な発音を写したもの。遣唐使・留学生・音博士などによって奈良時代・平安初期に伝来した。行をカウ，日をジツとする類。官府・学者は漢音を，仏家は呉音を用いることが多かった。

『広辞苑』（第六版）は，さらに，「呉音」について，このように説明する。

呉音……日本漢字音の一つ。古く中国の南方系の音の伝来したもの。行をギャウとする類。仏教用語などとして後世まで用いられるが，平安時代には，後に伝わった漢音を正音としたのに対して，和音ともいった。

周知のように，「漢音」は，日本では，主として，儒学・儒教の諸経書の誦読音として用いられており，昌益は，これを，中国語の標準音と考えていた。これに対して，「呉音」は，中国の三国時代（220—280年）に呉が支配した長江下流の江南地方の音が，六朝末期（6世紀の隋の頃）の中国語音として，朝鮮半島を経由して，奈良時代の日本に入ってきた。中国が唐の時代になってから，上述のように，「漢音」が正音と位置づけられ，これに対して，「呉音」は，南方なまりという点で区別されるようになった。「呉音」が仏教の諸經典の誦読音の主流となったので，昌益は，これを，「梵語」と混同している個所も，散見される。また，「唐音」は，上記したように，実際には，中国の唐の時代とは関係なく，かえって，宋代を中心とする13—14世紀頃の中国語音（したがって，「唐宋音」とも呼ばれる）が，禅僧や商人たちによって，日本の鎌倉・室町時代に伝来させられたものであって，昌益は，これを，「作為的な」音韻と考えていたようである。

江戸時代に重用された儒教・儒学の流れのなかで，前述したように，藤原惺窩・林 羅山以来の訓詁の方法を《のりこえ》ようとした「古文辞」学派にあって，その代表者である荻生徂徠は，みずから、『韻槩』（1724年）という音韻論の著書を残しており，その弟子である太宰春台にも，『倭説要領』（全三巻，1728年）という書物があるけれども，これらは，どちらかと言えば，初歩的な啓蒙書の域を出るものではなかった。これらに対して，文雄の『磨光韻鏡』（先に述べたように，太宰春台の序文が付けられている）は，本格的な音韻学の書であり，しかも，文雄と安藤昌益とのあいだに，なんらかの「個人的な接触」（寺尾五郎）や交流があったと思われる。

昌益は，次のように，言う。

「先づ大イニ四囲ヲ為シテ，平・上・去・入ノ四位ヲ為シ，平ハ中音ニシテ位ヲ立ツル音ニ非ズ，一位ニ立ツルナラバ何事ニモ木音ナリ。之レヲ弁ヘズ，第一ノ失リナリ。」\*\*\*\*\*ここに，「四囲」というのは，『韻鏡』において，縦列に設けられていた平（高低の変化の無い平らな音），上（しり上りの音），去（初めが強く，終りが弱い音），および，入声（韻尾に k, t, p を持つ，詰まる音）の四声を，指している。昌益は，要するに，『韻鏡』の「形式」的な分類の方法そのものに，反対しているのである。彼は，最晩年の『真道哲論巻』においても，次のように，主張する。

第1表 「呉音」と「漢音」

馬衛礼役隠名内奉							漢字	
ミ	イ	リ	ヨク	イン	ミイ	ナウ	ホウ	昌益の説明
メ	エ	レ	ヤク	エン	メイ	ナイ	ヘウ	
メ・マ	エ	ライ	ヤク	オン	ミヤウ	ナイ	ブ	実際の発音
バ	エイ	レイ	エキ	イン	メイ	ダイ	ホウ	

(出所：安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』第5巻、(1984年、農山漁村文化協会)、44頁。)

古説、天竺僧・神珙<sup>しんく</sup>、漢土ニ持来スル『韻鏡』ノ第一ニ、五十韻ノ仮名ヲ揚ゲルコト、是レ私ヲ<sup>わたくし</sup>以テ五行ニ之レヲ附ク。五行ハ、五ハ土ニシテ、土ハ韻ノ妙主ニシテ列行ニ非ズ。之レヲ知ラズ、<sup>ナミ</sup>四行並ニ同列ニ作ルコト、第一ガ失リナリ。\*\*\*\*\*

私たちは、昌益にとって、「韻声音ハ自然・活真ノ自感」であり、《音韻》とは「自然ノ列音ナリ」とされていることを、知らなければならない。それは、「自然・気感・府蔵・具足ノ感韻」であり、「自然具足ノ自感」——自然に備わっている自己運動——である。こうして、私の言葉を用いて言えば、昌益は、《人間的な自然》——感覚・感性・欲望——の自己運動の展開のプロセスのなかから、《音》の生成、そして、「発話行為」を、理解しようとしている、のであった。すなわち、昌益は、その「音韻論」の論理構造において、《身体論》から「記号」と「音」の生成を、とらえようとしているのである。

安藤昌益が、その「私制韻鏡卷」のなかで展開している議論には、<sup>こま</sup>細かな点では、上掲の第1表に示されているように、少なからず誤っている点があり、とくに、「口蓋・舌・喉・齒・唇」による《音・韻》を、「眼・耳・鼻・口・舌」の五器官に直結させ、「府蔵ニ具ハル自然・一気ノ自感スル進退」として、「肝の退木音」、「大腸の進金音」あるいは「胃の進土音」という説明をするのは、あまりにも機械的な議論である、と言わざるをえない。

私は、今、荻生徂徠（1666—1728年）、安藤昌益（1703—62年）、および、本居宣長（1730—1801年）という三人の人物の生きた時代とその《コミュニケーション行為》論の異同に思いを馳せて、ひとつの感慨<sup>おそ</sup>に襲われている。本居宣長は、まだ昌益在世の1752年（宝暦二年）、『排蘆小船<sup>あしわけおぶね</sup>』を書き、「千人万人人情の本然、聖人凡人かはることなし」と断言して、《歌》という「言語」



の表出行為を、「至極まっすぐに、はかなく、つたなく、しどけなき人情」\*\*\*\*\*

へと、結びつけた。この時、宣長は、23歳の青年医師である。そして、昌益の死の翌年、宣長は、  
\*\*『石上私淑言』を著し、次のように主張する。

りくぎ  
六義はいかに。答へて云はく、これを此道の大事とこゝろうるは、ひが事也。さらに用なき事と  
しるべし。これももと唐国にて詩のさまをわかつてることにて、詩序に見えたり。さるを古今真名序  
に例のとり用ゐてその名をあげたるを、かな序にもとりて、その六くさにわかちあてゝ、歌をさへ  
なん出だされたりける。されど六義の事は、から国にてだに代々の博士共のとりへにひて、其  
さまたしかに定めがたき事なれば、まして歌にうつしてとかくさだめん事は、元あるまじきわざに  
なん。\*\*\*\*\*

私は、本稿「コミュニケーション行為論」の（四）のなかで、紀貫之の筆になる『古今集』の  
「仮名序」に触れているけれども、そこで説明されていた中国最古の詩集である『詩経』の《歌》  
の分類——「真名序」に言う「和歌有六義。一日風，二日賦，三日比，四日興，五日雅，六日頌  
——の「六義」を、宣長は、烈しく否定しているのであった。そして、宣長にとって、《歌》とは、  
「神楽歌、催馬楽、連歌、今様、風俗、平家物語、猿楽のうたひ物。今の世の狂歌、俳諧、小歌、  
浄瑠璃、わらはべのうたふはやり歌、臼つき歌、木びき歌のたぐひ迄、詞の程よくととのひ文あり  
てうたはるゝ物はみな歌也」\*\*\*\*\*とされる、《人間的自然》の表出・表現の  
行為そのものに、ほかならなかつたのである。このようにして、徂徠、昌益、および宣長の三人は、  
それぞれの道を異にしながらも、結果として、江戸時代、徳川幕府のイデオロギーの「主柱」で  
あった儒教・儒学の教理からの「歌のわかれ」の里程碑を、生み出して行ったのである。

- \* 田中義久『社会関係の理論』（2009年、東京大学出版会）、322-3頁。
- \*\* 寺尾五郎、東均、石渡博明、泉博幸、新谷正道、和田耕作編『安藤昌益全集』（1986年、農山漁村文化協会）、第13巻、97頁。
- \*\*\* 同上書、101頁。
- \*\*\*\* 同上『全集』（1982年、農山漁村文化協会）、第1巻、71頁。
- \*\*\*\*\* 同上書、71頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1985年、同上）、第10巻、66-7頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1982年、同上）、第1巻、300頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1987年、同上）、別巻、234-40頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1984年、同上）、第8巻、328頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1986年、同上）、第13巻、428頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1984年、同上）、第8巻、329頁。
- \*\*\*\*\* 同上『全集』（1987年、同上）、別巻、275-6頁。



*****	丸山真男校注「太平策」『日本思想大系』36（1973年，岩波書店），458，462頁。
*****	同上書，478-9頁。
*****	安藤昌益『全集』（1982年，前掲），第1巻，210，261，275-6頁。
*****	吉川幸次郎「徂徠学案」『日本思想大系』36（1973年，岩波書店），633頁。
*****	安藤昌益『全集』（1984年，前掲），第5巻，66頁。
*****	同上『全集』（1984年，前掲），同上巻，99頁。
*****	同上『全集』（1982年，前掲），第1巻，320頁。
*****	本居宣長『排芦小船』（2003年，岩波書店），63-4頁。
*****	同上『石上私淑言』（2003年，岩波書店），311頁。
*****	同上書，157頁。

## 20

私は、今、ひとつの感慨におそわれている。それは、安藤昌益（1703年，元禄十六年—63年，宝暦十三年）の生涯と，先行する荻生徂徠（1666年，寛文六年—1728年，享保十三年）の生涯，ならびに，並走しつつ，わずかに後に続いた本居宣長（1730年，享保十五年—1801年，享和元年）の生涯とに，共通に見られるひとつの特徴に，関わっている。それは，徂徠が，徳川幕府第四代將軍家綱の弟であり当時は上州館林侯であった綱吉の侍医，荻生方庵の子として生まれたこと（方庵は，綱吉が第五代將軍になると，「番医」——江戸幕府の医師・若年寄の配下にあって，城中の表方で医療を担当し，また，桔梗の間に宿直して，不時の治療をした——となり，さらに，「奥医」——將軍や奥向きの者の医療を担当。御側医師——に，昇りつめている），昌益が生涯陸奥八戸藩城下の「御町医」であったこと，さらに，宣長が，1754年，宝暦四年，京都で医学を学びはじめ，同57年，宝暦七年，故郷の伊勢・松坂に帰って「町医」となっていること，これら三つの諸事実から浮かび上って来る《医術（学）》との関わり，に由来する。

徂徠は、『太平策』のなかで，「大抵国家ノ治メハ，医者ノ療治ノ如シ」と述べており，丸山真男は，この部分に付した注において，「統治の問題を医術ないし病理学にたとえる考えは，ヨーロッパの政治哲学にも昔からめずらしくないが，徂徠がしばしば，しかもきわめて具体的な例でこの比喻を用いているのは，彼が医学に育ち，彼自ら少年期には医書を学んだことによるところが大きいと思われる」\*と，記している。しかし，徂徠のように，「御殿医」の生活圏から見えて来る世界と，昌益・宣長のように，「御町医」のそれから見えて来る世界は，大きく異なっていた。しかも，昌益の《医術》は，主として，産科・小児科を主とするものであり，宣長は小児科医なのであった。後者の二人は，ほとんど必然的に，《身体論》の視座に立ち，私の主張する「人間的自然」（Human Nature）——その具体化された形態が感覚・感性・欲望である——のありようを，直視させられ

ざるを得なかった、と言うべきであろう。

西郷信綱は、徂徠・昌益・宣長の生きた社会について、次のように説明している。「徳川時代の社会は、中世封建制の再編成に出発するといはれてゐる。兵農分離による膨大な封建家臣団の都市集中、その結果非生産化・半遊民化した彼らの生活を維持培養するための経済的基礎としての農村固定化、同時に<sup>(ママ)</sup>かうして固定化を意図された農村を分化と解体に導くところの商業資本の統制、これら諸関係の全表現としての四民的身分制の専制的確立。総じて、信長・秀吉・家康らのなしとげた国家統一の事業は、漸次その進歩性を失ひ、中世末期このかた<sup>(ママ)</sup>荘園制下の自給自足の封鎖園をうちやぶって大名領制を成立せしめた経済力のそれ以上の発展を政治的に制約しつつ、中世封建制の再編成——大名領制を基礎とし幕府を頂点とするピラミッド型の中央集権的封建体制の樹立といふ<sup>(ママ)</sup>方向に転化されざるを得なかった。」\*\*

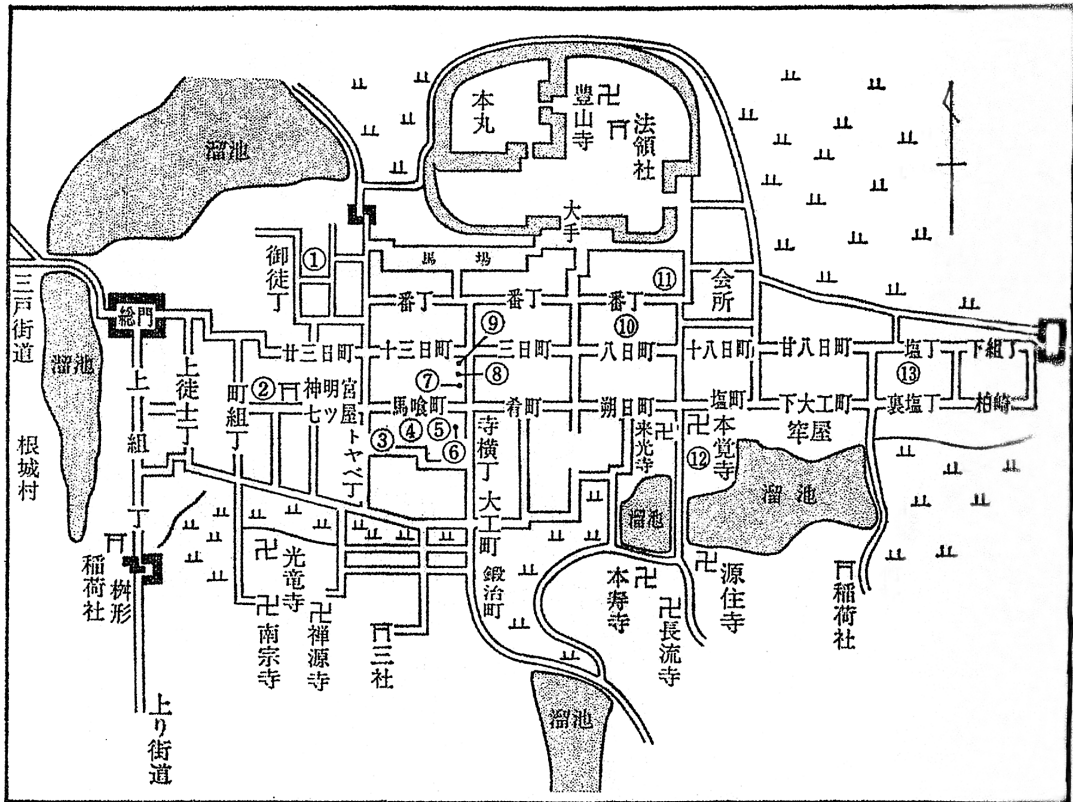
徂徠の『太平策』（1716年）や『政談』（1722年）は、この「ピラミッド型の中央集権的封建体制」を、「い<sup>ま</sup>やその体力自体が弱まっている」状態（丸山真男）のさなかで、『上から』手当てし、加療する眼差しに立っていた。これに対して、宣長の『玉勝間』（1795年）の「うはべをつくる世のならひ」（二三二）は、次のように、主張する。「うまき物はまほしく、よききぬきまほしく、よい家にすまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながからまほしくするは、みな人の<sup>まごころ</sup>真心也。然るにこれらを皆よからぬ事にし、ねがはざるをいみしきことにして、すべてほしからず、ねがはぬかほするものの、よにおほかるは、例のうるさきいつはりなり。」\*\*\* 前述の《ピラミッド》の支柱を成していた儒教・儒学——とりわけ朱子学——が抑圧し、否定した「人欲」——《人間的自然》の具体化された諸形態——は、このようにして、宣長によって、復権され、肯定され、「人欲も即ち天理ならず也」（『直毘霊』）とまでに、揚言されているのであった。

とすれば、これら二人の中間の<sup>まごころ</sup>時間を生きた昌益は、みずからの周辺に、どのような「生活圏」を見出していたのであろうか？ 私は、次のような二つの事実への留目が必要である、と思う。

第一の注目すべき事実は、八戸藩の城下町それ自体における安藤昌益の思想の影響圏に、関連する。第3図は、昌益が「町医」として活躍していた当時の八戸城下図であり、同時に、昌益の思想形成の過程に直接触れていた門人たちの所在する状況を、示している。たとえば、⑪の神山仙庵は、正確には神山仙確（？—1783年）という人物であり、諸種の資・史料において、「昌益門下第一ノ高弟」とされている。彼は、八戸藩の「御側医」である神山仙益の嫡子として生まれ、みずからも、1750年、家督を継いで、「御番医」となり、さらに、1756年には、「御側医本役」となり、十八両二人扶持で百石格の待遇を受けている。また、⑫の願栄寺は、本稿、第19節に記した「宗門改帳」による昌益とその家族を「門徒」とする浄土真宗の寺である。

なお、これを現在の八戸市の市街図に照合するならば、本丸は、当然のことながら、八戸城跡として、「三八城公園」となり、その南側、上掲図の「大手」寄りに、八戸市庁（市役所）が所在する。そして、⑦の昌益の家が在った「十三日町」は、今日も、そのままの名称で存在し、市街中心部のメイン・ストリートの一画となっている。本丸から「十三日町」の昌益の居宅までは、わずかに600メートルの近さであり、願栄寺も同一の場所に現存しており、昌益の家から500メートル弱

第3図 昌益在住当時の八戸城下図



- ①岡本高茂（御者頭をつとめる八戸藩の上級武士）
- ②中居伊勢守（昌益門弟。神明宮社人。社人支配頭）
- ③福田六郎（昌益門弟。御用人などをつとめた八戸藩の上級武士）
- ④高橋大和守（昌益門弟。白山宮神主。のちに息子とともに出奔）
- ⑤上田祐専（昌益門弟。八戸藩御側医）
- ⑥天聖寺（住職の則譽守西を中心に文化サロンの場となる）
- ⑦安藤昌益（十三日町という城下の中心に居を構えていた）
- ⑧中村忠平（昌益門弟。大坂屋の屋号で酒屋を営む商人）
- ⑨中村忠兵衛（中村忠平の兄。息子の中村右助は昌益門弟）
- ⑩関立竹（昌益門弟。八戸藩御側医）
- ⑪神山仙庵（昌益門弟。八戸藩御側医）
- ⑫願栄寺（昌益八戸在住時の壇那寺。浄土真宗）
- ⑬北田忠之丞（昌益門弟。勘定頭などの要職をつとめた八戸藩士）

（出所：安藤昌益研究会編『全集』別巻（1987年，農山漁村文化協会）93頁。）

の距離に在る。

私たちは、また、③福田六郎（1718—77年、御番士から八戸廻代官、御吟味役、御目付兼御物頭を経て、御用人）や⑬北田忠之丞（御祐筆、御城米御用掛を経て、勘定頭）などのような「上級武士」、および、⑧中村忠平と⑨中村忠兵衛（いずれも、十三日町に居住する「大坂屋」という城下屈指の商人——酒屋・無尽（庶民金融の一種）、質屋を営む——の一族）のような「大商人」までもが、昌益の影響下にあったということに、留目しなければならない。そして、私がかつとも重要視しているのは、この図には示されていないけれども、「十三日町」の昌益の家の隣りに住んでいた、やはり、「御町医」であった富坂涼庵の息子にあたる富坂涼仙が残した記録、である。この人物は、成人して、同じく、「御町医」となり、八戸藩領であった軽米（現在の岩手県九戸郡軽米町）に住んでいた。彼は、1755年（宝暦五年）の「大凶作」（稲の収穫率7.1%）を経験し、その詳細を『耳目凶歳録』として、まとめている。『八戸市史』（「通史編」）によれば、涼仙は、この記録において、「次第に食料不足が深刻になって行くありさまと、それにともなう如何に人心が荒廃して行ったか」を見つめ、「こうした凶年の災害の起きる真の原因がどこにあるかをさぐり、それは政治の無策と人びとの心のなかから発していること」を看破し、「凶年は避けられないが、飢饉は人災」と、記しているのであった。\*\*\*\*

この「凶年」・「飢饉」は、直接的には、いわゆる「宝暦の飢饉」（1755—56年、奥羽地方を襲った大飢饉）の経験を伝えるものであるけれども、江戸時代は、実は、「寛永の飢饉」（1641年）、「享保の飢饉」（1732—33年、主として西日本で、とくに蝗の大発生に起因して、発生した）、それに、この「宝暦の飢饉」が続き、さらに、「天明の飢饉」（1782—87年、奥羽地方の冷害）、「天保の飢饉」（1833—39年、長雨・洪水・冷害によって、全国的な規模で生じた飢饉、米価が暴騰し、餓死者が続出し、幕府の救済した者だけでも70万人以上にのぼった）と、相次いで災害とそれに続く飢饉を経験しているのであり、これらに加えて、「元禄大地震」（1703年、マグニチュード8.2、津波も発生）、「富士山の噴火」（1707年、この時の爆裂火口が宝永火口である）、「浅間山の噴火」（1783年）、「関東大洪水」（1786年、翌年にかけて、関東一帯に飢饉を生じた）、「安政江戸地震」（1856年、マグニチュード6.9）というぐあいに、天変地異が、繰り返して、発生しているのであった。

私たちは、さらに、江戸時代の「百姓一揆」が、この「宝暦」の頃から、急激に増加していることを、想起しなければならない。江戸時代に、いわゆる「百姓一揆」は2809件生じているが（他に、「打ちこわしなどの都市騒擾」341件、「村方騒動」654件）、1590年から1867年のあいだに、一年平均の一揆の件数を見ると、全体としては、1590—1600年（天正・文禄・慶長）の3.4件から、1861—67年（文久・元治・慶応）の27.7件へと、激増して行く傾向にある。しかし、もう少し詳細に見るならば、1740年の「元文」の時期までは、上記した3.4件から8.6件へと、すべてはヒト桁の発生件数であるのに対して、1741—50年（寛保・延享・寛延）の総数130件、一年当たり13件へと急増し、1751—60年（宝暦）、総数116件、一年当たり11.6件、1761—70年（宝暦・明和）、総数108件、一年当たり10.8件、という高い水準の発生件数を、記録しているのであった。

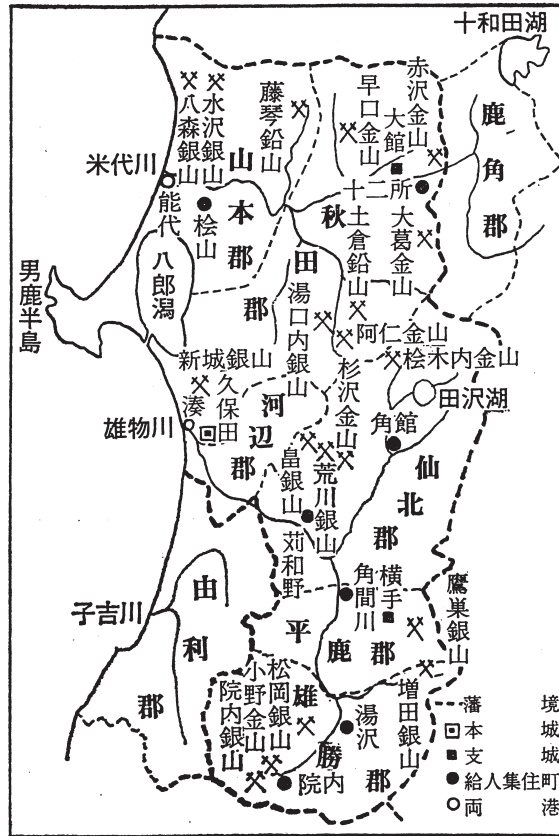
私は、また、「国別一揆件数」のデータ\*\*\*\*\*にも、注目している。江戸時代の「百姓一揆」2,809件を地域別に分けて考察すると、「東北・奥羽」が559件と最も多く、これに、「東海・中部・甲信」の389件、「中国地方」337件が続き、最も少ないのは、「近畿」の163件、となる。さらに、「東北・奥羽」のなかでは、「岩代」（今日の福島県）147件、「羽前」（同様にして、山形県）128件、そして、「陸中」（同、岩手県）101件の順に多い。言うまでもなく、安藤昌益が「町医」として活躍していた八戸藩は、「陸中」盛岡を本城とする外様大名南部氏の支城——したがって、八戸は、盛岡に対して、「小南部」と呼びならわされていた——だったのであり、宮坂涼仙が「宝暦の飢饉」の惨状を記録していた軽米の町は、八戸の南に隣接しているのであった。（現在は、八戸市と九戸郡軽米町のあいだに、青森県と岩手県の県境が走っている。）

第二の注目すべき事実は、安藤昌益が生まれ、そして、晩年、56歳になって帰郷した秋田県大館市——彼の墓と「過去帳」は、同市二井田に所在する曹洞宗の寺、温泉寺に、現存する——に、深く関連する。大館（現在、人口7万4000人）は、秋田県の北東部、出羽山地を東西に横切って流れる米代川と長木川の合流する地点に開かれ、古くから、青森、岩手両県の地域と秋田のそれとを結ぶ通商・交易の要地、であった。第4図は、江戸時代初期、1600年代の秋田（佐竹）藩の時代の主要鉱山の分布を、示している。佐竹氏の本城である久保田（現在の秋田市）を中心として、大館には、北部の要衝の地として、南部の横手と並んで、支城が置かれていた。大館は、また、秋田杉を搬出する「河港」として、米代川を通じて、日本海に臨む能代の港へと、結ばれていた。第4図中の赤沢金山は、大館の真東15km弱のところであり、早口金山は、同様にして、大館の西北20kmほどの位置にあたる。

そして、私たちは、さらに、図中の鹿角郡に所在する小坂鉱山と、まさしく、大館市の市域内に在った花岡鉱山とに、留目しなければならないであろう。前者は、赤沢金山のすぐ東隣りに所在するけれども、実は、江戸時代の区分で言えば、「羽後」ではなくて、「陸中」に含まれていた。したがって、1829年に銀が発見されて以来、盛岡（南部）藩の直営鉱山であり、その後、銅も発見されて、1869年（明治2年）官営に移行し、日本最大の銅山となった。これに対して、後者は、1885年（明治18年）に、鉛、亜鉛、銅の鉱山として出発し、後に金・銀・カリウム・モリブデンその他も採掘されるようになった。今日、大館市の中心市街地の北4～5kmのところに花岡町という地域が残っており、そこには、花岡鉱山跡地と滝ノ沢沈殿池が見出せる。また、その南側の大字松峰の地には「選鉱場」が在り、さらに、その南側の大字松木には、三菱鉱業の「松木鉱（坑口）」が存在していたのである。この松木地区は、安藤昌益の晩年の生活（そして、終焉）の地である大字二井田からは、わずか4kmという近接した場所なのであった。私が、今、手許に広げている『日本地図帖』（1981年、国際地学協会）の『秋田県全図』の大館市の部分には、奥羽本線と花輪駅の他に、大館市と鹿角郡小坂町とのあいだを結ぶ同和鉱業小坂線、ならびに、大館—花岡間の同和鉱業花岡線、が明瞭に記載されている。そして、2003年（平成15年）に国土地理院が発行した2万5千分の一の「地形図」には、小坂製錬小坂線（貨物）は残っているけれども、すでに、



第4図 秋田藩初期主要鉱山位置図



(出所：山口啓二『幕藩制成立史の研究』（1974年，校倉書房），181頁。)

上記した「花岡線」は、跡形もなく、廃線となっている。小坂鉱山が1990年に閉山となり、花岡鉱山も、1994年に、廃坑となったからである。私たちは、また、明治時代の「富国強兵」・「殖産興業」政策の推進のなかで、いわゆる「官営工場払下げ」の過程で、小坂鉱山が久原庄三郎（実弟が明治時代の政商の代表格、藤田伝三郎、息子が久原房之助）に払下げられ、第4図中の大葛金山（赤沢金山より15km南）が、1877年（明治10年）、南部利恭（華族、盛岡藩主南部氏の一族と思われる）に営業権を交付され、後に触れる院内銀山と阿仁銅山が古河市兵衛（もともと京都、岡崎の庄屋・商人の家に生まれ、渋沢栄一の援助の下に、足尾銅山をも、買収）に払下げられている事実を、確認しておくことにしたい。

安藤昌益は、みずからの「生活圏」の内外に数多く見られた銀山の開発・掘削に対して、どのような態度をとっていたのであろうか？ 彼は、まず、次のように言う。「是レ金ヲ掘り取り金銀錢ヲ鑄テ天下ノ通用ト為ス、聖人ノ為ス所ニ始マル所ノ者ナリ。是レ乃チ大イニ自然ヲ失ルナリ。」<sup>すなわ</sup>あらためて確認するまでもなく、「聖人」は、徳川幕府の公認のイデオロギーである儒教にあって、

最高・至尊の存在であり、その教えは「絶対の真理」であった。しかし、昌益にとって、それは、「世ノ大害」を生み出す存在であり、その教説は、「最大ノ妄失」にはかならない。「是レ大非ノ始マリハ聖人ニ起ル」、これが、安藤昌益『統道真伝』——とくに、その第一巻「糺聖失」——の基本的な視点なのであった。

「然ルニ聖人、山中ノ金ヲ掘り出シ、金銀錢ヲ鑄テ通用ト為ス。是レヨリ万国、金ノ有ル所ヲ穿チ取り宝ト為ス。木・火・土・金・水ノ用ハ、極マル則ハ又早ク本ノ土ニ帰シ易シ。金ノ用ハ、人貯ヒ安キ万万年本処ノ土中ニ戻ラズ、偏ニ掘り取ルノミナリ。故ニ土中ハ金氣ノ堅メ弱ク、転氣ハ濁リ易ク、不正ノ氣行ハレテ人病ミ易ク、定氣ハ澄ミ難ク、水ハ湧キ難ク、山ハ崩レ易ク、河ハ埋モレ易ク、地振ハ汰<sub>じしん</sub>リ易ク、人氣ハ脆ク成リ内病発シ易ク、山ニハ木生ヘ難シ。今世ノ転氣・定氣・土形・河海・人氣ハ全ク之レニ応ズ。是レ聖人ノ罪ナリ。」\*\*\*\*\*

昌益は、このように、医師としての眼差しにとどまらず、「自然破壊」や「公害問題」にまで、議論を広げているのである。しかし、私は、『統道真伝』の《統道》を、前記したように、儒学・儒教の「道統」への批判というかたちで狭くとらえるのではなくて、「統治の道」——昌益において、《道》は‘way’の意味で用いられる場合が多い——としてとらえ、したがって、『統道真伝』を、単に「儒教イデオロギー」批判の書物として理解するよりも、ひとつの《政治社会》の構想の書として理解した方が、昌益自身の本意<sub>かな</sub>に適うのではないか、と考えている。昌益の生まれ故郷であり、かつ、また、終焉の地である大館のその周辺<sub>かな</sub>の金・銀・銅・鉛・亜鉛その他を産出する諸鉱山は、実は、遠く、11世紀から12世紀にかけての《奥州平泉文化》——その象徴は、もとより、中尊寺の金色堂であるだろう——を支えた藤原氏（清衡、秀衡、基衡の三代）の所領<sub>おくるくごう</sub>、「奥六郡」——岩手・志波・稗貫・和賀・江刺・胆沢——と「山北三郡」——山本・平鹿・雄勝——の内に含まれているのであった。（出羽の山北三郡のひとつ、山本の名は、今日の秋田県山本郡として残っており、その地は大館市の西隣りである）

安藤昌益の生きていた江戸時代中期、秋田藩は佐竹氏の領地であった。佐竹氏は、清和源氏義光（甲斐源氏の祖）の流れを汲み、常陸佐竹郷を本拠としていた。源頼朝の奥羽征討に従い、室町時代初期には、足利尊氏に与<sub>くみ</sub>して、常陸守護となっていた。戦国時代には、佐竹義重から義宣にかけて、小田原北条氏に対抗して、豊臣秀吉に通じた。その後、「関ヶ原戦に日和見して処罰的国替えを命ぜられた」（山口啓二）佐竹氏は、1602年（慶長七年）、常陸から羽後に移封され、秋田藩21万石の外様大名となった。私たちは、佐竹氏が、もともと、常陸北部（現在の茨城県常陸太田市から久慈郡・那珂郡にかけての地域）を所領としており、このあたりには、金砂郷や東金砂山<sub>かな さ ごう ひがしきん さやま</sub>という「砂金」に関連する地名が残っているように、鉱物資源との由縁が深い点を、看過すべきではない。また、陸中の藩主、南部氏も、そのルーツは、甲斐であった。

徳川幕府の成立に先立って、豊臣氏は、全国の金山・銀山から多大な運上金を、上納させていた。1598年（慶長三年）の段階で、金山では越後（1,124枚、運上人、上杉景勝）、佐渡（779枚、同じく、上杉景勝）、陸奥（伊達領、700枚、伊達政宗）、常陸（佐竹領、221枚）など、銀山では、但



馬（生野銀山，62,267枚，運上人，伊藤石見），中国所々（石見銀山他，4869枚，同じく，柳沢監物），越中（1490枚，前田利長）など，となっている。このような背景のもとで，佐竹氏の秋田藩による活発な鉱山の開発と経営が，進められて行ったのである。

前掲の第4図に見たように，安藤昌益の生きた時代とその前後の時期の秋田藩は，金・銀・銅・鉛その他の諸<sup>ひし</sup>鉱山が葬めいていると形容して良いほどに，多様な鉱山の分布を，示していた。それらは，佐竹氏の国替以前は総数7（金3，銀3，鉛1）だったのであり，1602—80年の期間に，新たに，金2，銀6，銅3，鉛3の14鉱山が開発され，総数21と，増加した。そして，昌益の生きていた時代と重なる1681—1788年の時期に，金43，銀77，銅39，鉛140の鉱山が開発され，その総数320と，一挙に増大したのであった。その後，1789—1820頃には，金5，銀13，銅5，鉛19と，鉱山開発のピークが過ぎたことを，示している。

江戸時代に入っても，これらの鉱山（とくに，金山と銀山）からの徳川幕府への運上金の制度は，継続・拡大されているのであった。その一例を見ると，金山では，1620年の段階で，大葛金山（判金10枚）以下，早口（吹金5両），阿仁（吹金5枚），檜木内（吹金5両），杉沢（吹金3枚），総額25枚の金<sup>もんめ</sup>が，幕府に運上された。また，銀山では，同じく1620年に，総額160,000匁（1匁は3.75グラム，小判一両の60分の1）の運上銀が記録されている（その内訳けを見ると，院内銀山が圧倒的に多く，154,100匁，以下，荒川5,100，水沢650，畠100などとなっている）。

私たちは，織田信長のいわゆる「全国統一」以降，豊臣秀吉から徳川家康へと継承され，構築されて行った《幕藩制》社会という二重権力の支配体制において，このような鉱物資源の「運上金」と，もうひとつ，「蔵入地」の制度が重要な意味を有していたことを，知らなければならない。豊臣秀吉のいわゆる「太閤検地」（1582—98年）の結果，全国の検地高は1,850万9,043石であり，その内，197万6,592石が豊臣氏の蔵入地なのであった。江戸時代に入って，徳川幕府への蔵入高は，1605年（慶長十年）頃の230～40万石が，1716年（享保元年）～26年（同十一年）には412万石と激増し——安藤昌益は，この時代を生きていた——，さらに，幕末，1832年（天保三年）～41年（同十二年），419万7千石，という推移を示している。

私たちは，秋田県の地名に，今日でも，「<sup>じゅうぶんのいち</sup>十分一」や「<sup>あきんどどめ</sup>商人留」という名を，見出すことができる。そして，『広辞苑』（第六版）には，「<sup>じゅうぶんのいちぜい</sup>十分の一税」として，「中世のヨーロッパで，教会が農産物の一〇分の一を農民から徴収した現物税。教会や修道院を建設した世俗領主により徴収された場合もある」という説明が付されている。しかし，常陸から羽後に国替えせられた佐竹氏の秋田藩において，最大の鉱山であった院内銀山では，「十分一」という地名の場所に，「番所」が置かれ，上記のヨーロッパについての説明とまったく同様にして，「十分一税」が課せられているのであった。山口啓二は，次のように，記している。『『日記』慶長一七年（田中補注——1612年——）八月十一日の条によると，院内銀山の人口は，『坊主・年より・せがれ・女』をのぞき3254人であったというから，総人口は七〇〇〇～八〇〇〇とみてよいであろうか…（中略）…久保田城下（田中補注——秋田城の正式名称が久保田——）の人口は，中期以後武士層が一万五〇〇〇，町人層が一

万一〇〇〇～一万二〇〇〇，合計二万六〇〇〇～二万七〇〇〇を上下していたと推定される。また『寛文三年（田中補注——1663年，安藤昌益の没年——）秋田外町絵図』によれば町人戸数一七八七とあるから，家族五，六人として一万内外の町人人口があったと推定される。これらと比べて，院内銀山の人口一万というのは驚くべき多数といわねばならない。院内銀山が城下町同様都市としての相貌を示していたとしても不思議はないのである。」\*\*\*\*\*

ここで『日記』と言われているのは、『梅津政景日記』のことである。日本史研究者のあいだではよく知られたこの日記について、『広辞苑』（第六版）は，「秋田佐竹藩で銀山奉行，勘定奉行，家老を勤めた梅津政景（1581—1633）の公私にわたる日記。秋田藩の政治・財政・鉱山のほか，幕政の推移を記録。関東・東北の国語史料としても貴重」と，説明している。院内銀山の所在したところは，秋田県の最南端，雄勝郡であり，鳥海山と栗駒山をつなぐ岳山地・神室山地の山間の地であって，「十分一」の地名は，院内地区の西側に，今も残っている。

このようにして，院内銀山は，実質的に，ひとつの「鉱山町」として，商品流通の場となっており，米（および，米関連の餅，糰，酒），雑穀・加工品（麺の材料としての麦・蕎麦粉，小豆，菓子），調味料（味噌・塩），日用食品（魚，鳥，青物，精進物），遠隔地商品（鍋，釜，畳，瀬戸物，木綿，紙，茶，たばこ，油），荒物（筵，縄，蓆，松明），建材（藁，茅，材木，小羽——田中補注，小羽釘と呼ばれた竹くぎのこと——）の売買を担当する町人が居り，その他に，選鉱・精錬業者，手工業者（炭灰屋，番匠，樋屋，鍛冶屋），さらには，風俗営業者（湯屋，風呂屋，傾城屋）までもが，存在していた。「十分一」（院内銀山の場合には，「拾分一御番所」）は，このような「鉱山町」に流入してくる商品に対して，評価額の十分の一の《税》を取り上げる場所だったのであり，さらに，「面役」（入山者への人頭税）を取り立てるための「面役場」も，設けられていた。安藤昌益が生まれ，没した大館の北々東（昌益の墓のある二井田から7.5km）には，「商人留」という地名が残っているけれども，そこは，釈迦内鉱山に面しており，諸商品の流通と人の出入りをコントロールするために，やはり，「番所」や「面役場」が置かれていたところなのであろう。

さて，梅津政景は，1609年（慶長十四年），開坑後まもなく，院内銀山の「山奉行」に就任した。そして，1620年（元和元年）の正月から九月までの院内銀山の収入について，彼の「日記」は，諸運上7貫余，諸役運上57貫余，山役銀12貫余，米払代銀239貫余，鉛払代銀219貫余，合計およそ銀536貫と，記している。ここで，諸運上とは「山師」（採掘請負業者）に課する運上銀であり，諸役運上とは，「鉱山町」のなかでの地代，「十分一番所」の入関税，および，上述の諸商品の流通を扱う諸町人ならびに手工業者，風俗営業者たちに課した税金，にはかならない。こうして，具体的な数字から判ることは，城下町に匹敵するほどの人口を有する「鉱山町」が，そこで採掘される金・銀その他の鉱物資源そのものによる収入だけではなくて，その住民たちからの米（出入り業者を制限することによって，「鉱山町」での米の価格は，久保田城下や大館・湯沢などの支城城下よりも，はるかに高く設定されていた）と鉛（鉛は，金や銀の精錬に必須であった）に関わる専売収入を得ることができる重要な《市場》だった，という事実である。

政景は，1614年（慶長十九年）には，羽後佐竹藩の領内全土の鉱山を支配する「惣山奉行」に，

取り立てられた。彼は、さらに、1628年（寛永五年）、家老にまで出世しているけれども、それは、山口啓二の言葉を用いて言えば、「温い奉行から冷い権力者へ」の変貌の途であった。

院内銀山の労働の現場では、佐渡銀山や石見銀山の事例などで語られているのと同様に、酷い労働条件の坑道で働く者どうしで、ちょっとしたことで殴り合いを始めて、喧嘩口論の法度に触れる者も、あらわれた。たとえば、水引樋が壊れたという抗道内からの知らせを受けて、樋大工が入って見ると、樋が壊れているのではなくて、本来二本が必要な突木を水引人夫の掘子が一本忘れて来たということなので、狭苦しい抗道をやっと下りて来た腹いせに、その掘子を「さんへにたゝ」いたところ、これを聞いた掘子の仲間たちが樋大工たちの小屋に仕返しの殴り込みを掛けた事件が、生じた。政景は、この喧嘩を裁いて、樋大工には、「其身ハ樋ノ破たるをなをし、つき木のそん（損）じたるをこしらへする役にて候処ニ、彼彦二郎（掘子）、つき木油断致候ハ、大工頭・横目ノ者可申付処ニ、其身指出、彦二郎をやませ候事不届也」として、過銀二枚を課し、掘子たちには「犬喜蔵（樋大工）、彦二郎をやませ候事ハ不届也、かほと道理を持たながら、いちれつたて（一列立）不致、我等所へ参、右之様子申候ハ、則其身共望之ことく曲事ニ可申付処ニ、いちれつたて致」殴り込みをかけたのは不届きであるとして、掘子たちの一人の鼻をもぎ、七人の片小髻を剃り、墨を塗り、山から追放した、のであった。\*\*\*\*\*

安藤昌益は、このような南部八戸藩の《大凶作》の下で農民たちの置かれていた状態、および、佐竹秋田藩の「鉾山開発」の下での地域支配の《抑圧》・《圧政》を背景としつゝ、1752年（宝暦二年）前後に『統道真伝』の稿本を書き、1757～8年（宝暦七～八年）、全国諸地域から集まった門人たちと一堂に会して議論を深め、その『自然真営道』の視座の集約を進めて行った。彼は、前者の「糺聖失」の最後のところで、「金ハ石中ニ在リ、氣ヲ以テ転外ヲ包ミ、人・物ノ身外ヲ堅皮シ、肉中ニ骨ヲ為シ、其ノ氣、転ノ運回ヲ健ニシ、定ノ水中ヲ澄マシ、人ノ清心ヲ為シ剛性ヲ為ス、形用ヲ為スベカラザル自然ノ具ハリニ逆シテ、山中ヨリ金ヲ掘リ取り金銭ヲ鑄テ転下ノ通用ト為シ、之レヨリ無欲・清心ノ自然・正道ノ衆ヲシテ始メテ欲心ヲ発セシメ利欲ニ迷ハシム。是レ五逆ナリ」\*\*\*\*\*と主張し、後者の討論をまとめた『真道哲論巻・契フ論』において、「家老・用人・諸役人・平士・足輕等、入り用之レ無シ。皆、相応耕スベシ」\*\*\*\*\*と、記すのであった。

周知のように、「忘れられた思想家」（Egerton Herbert Norman）安藤昌益の《思想》（とりわけ、『自然真営道』の稿本そのもの）を見出し、あらためて、その「再評価」を求めたのは、狩野亨吉（1865—1942年）である。彼は、その論稿「安藤昌益」（1928年）のなかで、次のように、述べている。「今から二百年前、安藤昌益なる人があって、万物悉く相対的に成立する事実を根本の理由とし、苟くも絶対性を帯びたる独尊不易の教法及び政法は皆之を否定し、依て此等の法に由る現在の世の中即ち法世を、自然の道に由る世の中即ち自然世に向はしむるため、其中間道程として民族的農本組織を建設し、此組織を万国に普及せしむることによって、全人類社会の改造を達成せしめ

ようとしたのである。」  
\*\*\*\*\* この論稿は、その内容（①安藤昌益と其著書自然真営道、②安藤昌益の思索の経路、③安藤昌益の人物、④自然の正しき見方、⑤互性活真、⑥救世観、という6節構成）から見ても、興味深い論点を多く含んでいる。しかし、私は、彼が1865年（すなわち、慶応元年）に佐竹秋田藩のまさしく大館の地に生まれているという事実<sup>・</sup><sub>・</sub>に、今、瞠目している。彼は、安藤昌益と同一の出生地に、佐竹藩の支城である大館城に致仕する漢学者、狩野良知の次男として、生まれた。1868年（明治元年）、戊辰戦争の渦中の「秋田戦争」で、大館城は落城し、狩野亨吉は命からがら北隣りの津軽藩に、避難した。1874年、父の良知が上京し、内務省に勤務するようになり、亨吉も、同76年、東京に移住した。その後、亨吉は、大学予備門（のちの第一高等学校）を経て、東京大学（のちの東京帝国大学）理学部に入学し、数学を専攻している。1889年（明治22年）帝国大学文科大学哲学科に編入しており、この頃、英文科在学中の夏目漱石と親しくなった。漱石にとどまらず、彼は、沢柳政太郎、上田万年、幸田露伴、尾崎紅葉などと親交があり、その後の第一高等学校長、京都帝国大学文科大学初代学長などを歴任する過程で、内藤湖南、西田幾多郎、富岡謙蔵（鉄斎の子）、桑原隲蔵（武夫の父）たちを、教授陣に招いている。しかし、私は、本稿では、これ以上に、狩野亨吉に関わる詳細に立ち入ることは控えておきたい。ただ一点、亨吉の研究に協力していた渡辺大濤（1879—1957年）が、その著書『安藤昌益と自然真営道』（1930年）において、次のように記していることだけを、付け加えておくことにしたい。「安藤昌益の雅号確龍堂の出所につきては、狩野博士の父君、故狩野良知氏の説に、確乎<sup>トメ</sup>不<sup>ル</sup>可<sup>レ</sup>拔<sup>ッ</sup>者<sup>ハ</sup>、其<sup>レ</sup>潜龍乎といふ易の辞から取ったものであらうと。良知氏は支那教学史略、三策等の著者にして、甚だ造詣の深い学者であった。支那教学史略は支那に翻刻せられて彼地の教科書に用ひられ、三策は宇内平和策の提唱を以て聞え、未見の友吉田松陰の激賞して措かざるところ、遂に松陰之を上梓して世に流布せしめたといふ名著である。」  
\*\*\*\*\*

私は、安藤昌益の（1）『自然真営道』、（2）『統道真伝』、（3）「私制韻鏡論」の全体から成る思想像を、私たち日本人の「思想世界」における数少ない《自然法》の視座の先駆例のひとつとして、とらえている。それは、江戸時代の末期（幕末）から明治時代にかけての、西<sup>あまね</sup>周（1829、文政十二——97年、明治三〇年）や中江篤介（兆民）（1847、弘化四——1901年、明治三四年）の《自然法》的見地に先行し、しかも、後二者の「西欧の《自然法》思想」からの翻訳・紹介とは異な<sup>・</sup><sub>・</sub>って、全的に独創的な《自然法》的視座の構築と展開なのであった。西周はオランダに留学し、フーゴー・グロディウスたちの「万国公法」の視座を導入し、中江兆民は、1871年（明治四年）、フランスに留学し、ジャン・ジャック・ルソーの『社会契約説』の見地を、『民約論』として紹介した。

それでは、《自然法》とは何か？ 『広辞苑』（第六版）は、「①自然界の一切の事物を支配するとみられる理法。自然律。②人間の自然（本性）に基づく倫理的な原理。人為的・歴史的な実定法とは異なり、時と所を超越した普遍的な法と考えられている。規範的な意味を持つ点で、記述的な自然法則から区別される↔実定法・人定法」という説明を、与えている。

*The Concise Oxford Dictionary* (C.O.D) は, ‘Natural’ という項目のなかで,

① Based on the innate moral sense, instinctive

および,

② duration of one’s life on earth

を, ‘natural law’ の内容としており,

*Oxford Advanced Learners’ Dictionary of Current English* は, これを踏襲して, ‘natural law’ とは, ‘rules for behaviour considered as innate and universal’ であると, 説明している。

興味深いこととして, *The Cambridge Concise Encyclopedia* は, ‘natural law’ という項目を持っていないのであり, ‘Nature’ さえも説明していない。

これに対して, *Longman Modern English Dictionary* には, ‘natural law’ として, 次のように, 三つの説明が付与されている。

- a law of cause and effect which always appears to be obeyed when changes occur in the physical world
- a body of law determined by an innate human sense of justice
- the laws obeyed by man’s animal instincts as compared with moral law.

私は, 本稿の視点からする限りにおいて, 大橋智之輔の説明が最も良く要点を<sup>つ</sup>衝いている, と考える。彼は, 次のように, 説明するのである。

自然法, [英] natural law; law of nature [独] Naturrecht [仏] droit naturel 実定法に対する自然に基づく正義の法。ただし自然として, 時代により万物を貫通する世界理性, 神の理性または意志, 人間の本性が考えられたが, いずれもそのアブリオリな源泉により自然法の普遍妥当性を担保する。そして偶然性(恣意や偏見)の混入し易い実定法より上位の, 真の法と観念されたから, 自然法に反する実定法は法的資格を否定される——「自然法は実定法を破る」。この典型的な自然法観念は19世紀前半に法の歴史性・民族性を強調する歴史学派により, 後半は形而上学批判の実証主義により批判された。その後は, 自然法の不変性を維持するために具体的内容を犠牲にして抽象的原理に留まるか, または絶対的正しさを断念して歴史状況に即した客観的正しさを選ぶかに応じて, 中世以来の伝統をもつスコラ的自然法と, 「内容の変化する自然法」(シュタムラーRudolf Stammler 1856—1938)の二つが代表的タイプとなる。第二次大戦後, ナチスの「法律の形をした不法」への反省から自然法論の昂揚をみた。(中略)ところで, 近世の自然法論は, その機能より見れば, 法の理論よりもむしろ権利, すなわち自然権の理論として注目される。実定法以前の, 人が人として有する自由・平等・幸福追求の権利は, 自然法上の権利として基礎づけられ, 近代国家編成の基本原則となる(1789年フランス人権宣言16条)。この自然権論の背後に存する「人はすべて人として承認・尊重されねばならぬ」との根本思想は, 第三階級に担われた時, 思想・信仰の自由の他に所有の自由を開花させたが, 19世紀には, 人間存在の物質的保証を求めて労働権・生存権などの主張となった(フィアカントの命名したプロレタリア自然法)。このように人間の尊厳



を求める根本思想は、歴史状況や担い手の相違に応じて、人間的存在の新たな基本的要求を「自然権」として登場させる。この立場より見れば、自然権はつねに生成過程にあり、憲法に列挙された諸基本権は、その一部の例示であって、完結したカタログではない。かくて憲法に記載されていない、人間としての基本的要求が、その時々自然権として主張される（例えば健康権、環境権など）。

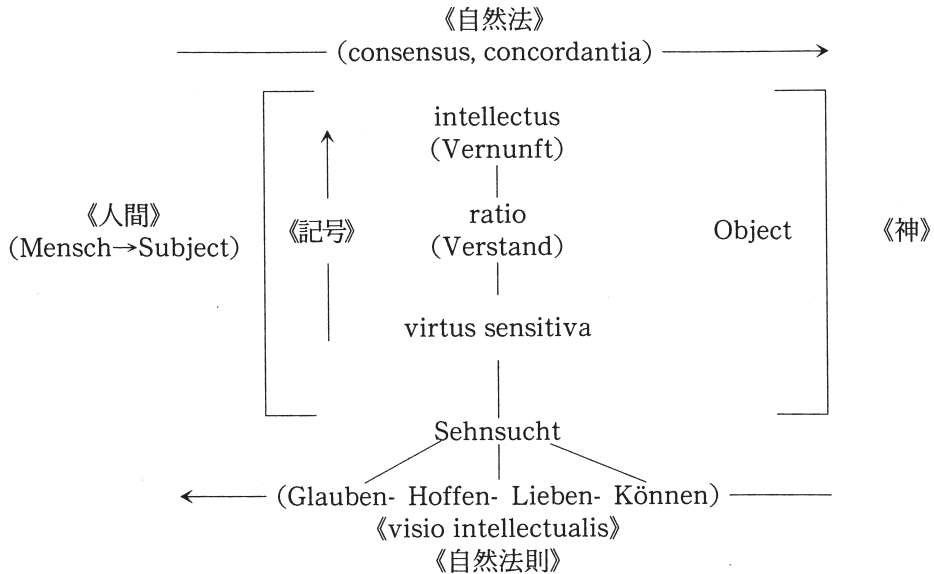
私は、今、眼の前に、A. P. d'Entrevès, *Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, 1951. Hutchinson's University Library と Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, 1934. Félix Alcan の二冊を、広げている。ダントレーヴは、もともと、イタリア、トリノ大学の国際法教授であり、この『自然法——法哲学序説——』をまとめた頃は、イギリス、オックスフォード大学の‘Serena Professorship’ (Italian Studies) を、担当していた。ボルケナウは、オーストリア、ウィーンに生まれ、32歳でこの『封建的世界像から市民的世界像への移行』を書いた時には、ドイツ、フランクフルト、アム・マイン大学の『社会研究所』(Institut für Sozialforschung) の所員だった。前者は、「ローマ法がキリスト教世界の普遍法として受け容れられた」とする基本的見地から、主としてトマス・アクィナスの議論に依拠しながら、「自然法」の意義を説明している。これに対して、後者は、‘Naturgesetz’ と ‘Naturrecht’ の二重性に留目しつつ、「自然法則の概念」(第2章)を検討した上で、「自然法と社会契約」(第3章)を論じ、後半で、デカルトから、ガッサンディとホッブズを経て、パスカルへと、「主体」の側の<sup>人間的</sup>自然と「客体」の側の<sup>自然法則</sup>の<sup>自然法則</sup>の<sup>自然法則</sup>の<sup>自然法則</sup>の展開の過程をたどり、《自然権》の概念の結晶する途を、解明しようとする。

そして、私自身は、‘lex naturae quae est justia’ (「正義であるところの自然の法」) を主張するニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus, Nikolaus von Cusa, 1401—64年) の所論に注目するところから、『コミュニケーション理論史研究』の歩みを、始めたのであった。

クザーヌスは、ドイツ西部、モーゼル河畔のベルンカステルコース (Bernkastel-Kues) —— 左岸のコースと右岸のベルンカステルが橋で結ばれて、ひとつの都市となっている。厳密に言えば、クザーヌスはコースの方で生まれた——に、船頭の息子として生まれ、10歳の時に、この地より40kmほど上流のトリニアの大司教・領主マンデルシャイド伯爵の庇護によって、オランダ・デフエンターの「共同生活兄弟団」(Brüder des gemeinsamen Lebens) の学校に入り、《Devotio Moderna》(「新しい敬虔」) と呼ばれるキリスト教刷新運動の創始者ゲルハルト・フローテ (Gerhard Groote) やトマス・ア・ケンピス (Thomas a Kempis) の影響を受けつつ、キリスト教的敬虔、理論的思考法を学び、古典的教養と科学的精神の基礎を身につけた。

彼は、その後、ハイデルベルク大学に進み、1416年、15歳の若さで「得業士」(baccalaureas in artibus, bachelor of arts) の学士号を得て、卒業している。ハイデルベルク大学は、1385年に創設されたばかりであり、ヨハネス・ジェルソン (Johannes Gerson, Jean de Gerson) たちの《Via

第5図 クザーヌスの基本的シエマ



（出所：田中義久『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニオンからコミュニケーションへ——』（2000年、勁草書房）、128頁。）

Moderna》（「新しい道」）という神学運動の思想の強いところであった。具体的には、ウィリアム・オッカムの「唯名論」を支持するマルシリウス・フォン・インゲン（Marsilius von Ingen, 1330頃—1396年）が初代学長であり、その下で、反アリストテレス哲学的傾向の強い自然科学——たとえば、ピュリダンの物理学——が、講義されていた。クザーヌスは、このような「新しい」自然科学を、ハイデルベルク大学で、学んだのである。

さらに、彼は、1417年10月、当時の先進国イタリアのパドヴァ大学に入学し、法律学を専攻する。教会法を中心とする彼の勉学は、1423年、法学博士の学位を得るところまで続けられるけれども、同時に、彼は、ギリシア語を修得し、それをもとに、数学、自然科学、哲学の研究を深めて行った。私たちは、クザーヌスが、このパドヴァ時代に、エネア・シルヴィオ・ピッコローミニ（Enea Silvio de Piccolomini, 1405—64年）、および、パオロ・トスカネリ（Paolo dal Pozzo Toscanelli, 1397—1482年）と、終生続く親交をもったことを、看過してはならないであろう。

私は、クースの彼の生家を訪れたことがあるけれども、その慎重<sup>つつ</sup>まじやかな二階建ての家の玄関の右側上部の壁面には、「Nicolaus von Cues ここに生まれる」とした上で、彼のことを、ひときわ大きく 'Kurien Kardinal in Rom, Bischof von Brixen'（「ローマ教皇庁枢機卿、ブリークセン司教」）と表示し、さらに、Theologe（神学者）、Philosoph（哲学者）、Rechtsgelehrter（法律学者）、Naturwissenschaftler（自然科学者）と、説明しているのであった。

クザーヌスと《自然法》との実践的な連関は、第5図に示されているように、'consensus' と 'concordantia' という二つの基礎概念に、深く関わっている。それは、具体的には、クザーヌスが、



1432年、ウルリッヒ・フォン・マンデルシャイドの代理として、バーゼル公会議に出席したことから、開始された。「公会議」(ecumenical council, ökumenisches Konzil)とは、周知のように、すべての教会を代表する司教たちが、キリスト教信仰の真理、道徳その他、教会の重要な諸事項を審議するために一堂に会する集会であり、全教会によって「公会議」と認められた教会会議のことを指している。一般的に、「公会議」は紀元325年に開かれたニケーアの会議に始まるとされているけれども、それに先き立って、ローマ(251年)、カルタゴ(256年)、アンティオキア(269年)およびアルル(314年)に教会会議が開催されており、これらは、いずれも異端・異教を排除し、原始キリスト教の正統性を確立して行くための努力の一端を、示すのであった。そして、31歳のクザーヌスが参加した公会議は、正式に言えば、「第17回バーゼル公会議」(1431—49年)である。

私たちは、1378年の《大分裂》(Schisma)以降、ローマにはウルバヌス六世、ボニファティウス九世、イノケンティウス七世およびグレゴリウス十二世(在位1406—15年)の諸教皇が存在し、同時に、アヴィニョンには、クレメンス七世、ベネディクトゥス十三世(在位1394—1423年)が<sup>きくりつ</sup>冊立されるという異常な事態が生じていた事実を、想起しなければならない。そして、これら両者に加えて、1409年のピサの教会会議以降、「ピサ選立教皇」として、アレクサンデル五世、ヨハネス二十三世(在位1410—15年)が即位するという、いわゆる「三教皇<sup>ていりつ</sup>鼎立」という事態までもが、出現したのであった。

このピサの教会会議から、それを引き継いだ第16回コンスタンツ公会議(1414年)、および、第17回バーゼル公会議(1431—49年)にかけての時期は、通常、「公会議時代」と呼ばれている。当初、ローマ・カトリックの教会法学者、公法学者たちは、このような異常な状態を打開するための方針として、基本的に、次の二つの方策を提起していた。すなわち、第一に、「讓位による方法」(via cessionis)、第二に、「会議による方法」(via concilii)、である。しかし、第一の方法は、ベネディクトゥス十三世の事例——このスペイン人、ペドロ・デ・ルーナは、1417年、マルティヌス五世が新教皇として全キリスト教世界に認められた後になっても、対立教皇の地位にしがみついていた——が示しているように、ほとんど実効性をもつ見込みがなかった。

こうして、第二の方法が具体化されるところから出されて来たのが、「公会議」至上主義であり、いわゆる「公会議派」(conciliaristas)の流れなのであった。その名称は、言うまでもなく普遍公会議(ecumenical council)の‘council’に由来している。「公会議派」の視点を初めて明確に打ち出したのは、コンラート(Konrad von Gelnhausen, 1320頃—90年)であった。彼は、その著書『調和の書簡』(*Epistola concordiae*, 1380年)において、次のように主張した。彼は、まず、「全体会議」の招集を、要求する。コンラートによれば、この「全体会議」は、「すべての者に関係あることは、すべての者により、すべての者のために、処理されなければならない」から必要とされるのであり、その意味で、全教会は教皇や枢機卿の上位に位置づけられているのであり、したがって、「全体会議」、すなわち普遍公会議は、教皇権の上位に位置づけられるのであった。彼の主張は‘necessitas non habet legem’という文言に、縮約される。日本語の教会史の書物で「必要は法律を持たず」と訳されているこの文言のなかで、‘necessitas’という言葉は、もう少し広い意味を包含している

ようである。それは、『羅和辞典』（田中秀央編，1952年，研究社）において，①必然性，②緊急，③圧迫，④事情，⑤欠乏，という含意を有し，フランス語の ‘nécessité’ の「必要性，必然性，緊急の必要（besoin pressant），窮乏（besoin, pauvreté），赤貧（indigence）へと，連関して行く。‘besoin’ になれば，「必要」であるとともに「要求」であり，‘indigence’ になれば，ほとんど全的に，「貧困」そのものである。

コンラートに続いて，ランゲンシュタインのハインリッヒ（Heinrich von Langenstein, 1325頃—97年）は，著者『平和公会議に関する書簡』（*Epistola consilii pacis*, 1381年）のなかで，公然と，「全教会は，誤まって選ばれた，有害な教皇を取り除く権利を有する」と，主張するのであった。コンラートの出身地ゲルンハウゼンは，フランクフルト（アム・マイン）のすぐ東隣りであり，彼は，パリ大学に学び，同大学の教会法の教授を経て，のちにハイデルベルク大学の学長となっている。また，ハインリッヒは，ヘッセン州の出身——彼のラテン名は Henricus de Hassia である——で，やはり，パリ大学に学び，同大学教授，副学長として神学・哲学・政治学を講じたが，上述のような「公会議」至上主義の故に，1383年，同大学を追放され，ウィーンに赴き，のちにウィーン大学学長に就任している。\*\*\*\*\*

18年間もの長期にわたって開催されたバーゼル公会議は，まさしく，「公会議時代」を象徴する教会会議であった。サン・タンジェロの枢機卿ジュリアーノ・チェザリーニ（Juliano Cesarini, 1398—44年）を議長として開始されたこの公会議は，次の三つの目的を，課せられていた。すなわち，①西方教会（the Latin church）と東方教会（the Greek church）の統合，②教会組織の「自己改革」（Self-Reformation）の継続，③「フス派」（Hussites）の鎮圧，の三つである。

クザーヌスは，主として①の課題に努力を集中し，部分的に，③の課題にも直面させられることになる。②の課題は，パドヴァ大学時代からの親しい友人，ピッコローミニ——彼は，すでに，教皇庁の優秀な ‘Kanzler’（「尚書」，事務総長）として頭角をあらわしており，のちに，みずからローマ教皇（1458—64年）となる——の主たる課題であった。③の「フス派」に関わる歴史的背景については，バーゼルの公会議に先き立つ第16回コンスタンツ公会議におけるジギスムント（Sigismund, 1368—1437年，神聖ローマ帝国皇帝カール四世の息子たちのひとり，選帝侯の一員であるブランデンブルク辺境伯となり，ハンガリー女王マリアと結婚してハンガリー王となり，1411年に神聖ローマ皇帝に就任していた）の「裏切り」——当時，ベーメン（ボヘミア）の王位継承者をも兼ねていたジギスムントは，フス（Hus, Jan; Johannes Hus, もしくは Huss, 1370頃—1415年，ボヘミアのフシネツに農民の子として生まれ，1398年プラハ大学教授，1400年に司祭となり，1402年プラハ大学学長，オックスフォードのジョン・ウィクリフの影響を受けて「教会改革」を主張した）に，公会議に出席して，その所説を主張するよう提案した。しかし，実際の公会議では，実質的な討論はほとんどなされないまま，1415年7月6日，フスは焚刑に処されてしまった。——，ならびに，その後，1419年にベーメン王となったジギスムントが，長期にわたる「フス戦争」という名の民衆蜂起に，悩まされ続けたという経緯があるけれども，私は，他の個所で\*\*\*\*\*

\*\*\*\*’ その詳細を説明しているの、ここでは、これ以上の言及を省いておくことにしたい。

クザーヌスは、このバーゼル公会議の最中<sup>さなか</sup>に、最初の著作『普遍的和合について』(*De concordantia catholica*, 1434年)を、発表した。私は、ここで、クザーヌスが「社会的人間」(*homo socialis*)の概念から出発し、そこから、「和合と合意」(*concordantia et consensus*)への理路を解明しようとしている点に、留目している。彼によれば、‘*lex naturae quae est iustia*’ (「正義であるところの自然の法」)こそが、教会権力と世俗権力との双方に優越するのであり、それが、一方において、社会構成体のなかでの《公共善》(*bonum publicum*)を導く自然法として、個々の「国家」の実定法秩序の体系に優越すると同時に、他方で、エルンスト・カッシーラーが強調しているように、自然科学の対象としての宇宙＝客体的自然の展開法則をも、意味しているのである。\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

翌1435年、34歳のクザーヌスは、「助祭」(*Diakon*)に昇格し、ミュンスターマイフェルト修道院の首席司祭となった。ミュンスターマイフェルトは、コブレンツとベルンカステル＝コースのあいだのモーゼル河左側の丘陵沿いに位置し、生まれ故郷コースから北々東に32km、コブレンツからは南西15kmの小さな街である。バーゼル公会議は、1431年7月から同37年5月まで、ライン河中流域の最上端、ドイツ・フランス・スイス三国の国境の街バーゼルで25回のセッションを開いていたから、クザーヌスは、このミュンスターマイフェルトからバーゼルまで、およそ300km強の道のりを、幾度となく往復したのであろう。

彼は、また、この年、34歳の時に、『暦の改良について』(*Der Traktat de reparatione Kalendarii*)という書物を、公刊した。ここには、ピッコローミニと同じように、パドヴァ大学時代の親しい友人だったトスカネリ(Paolo dal Pozzo Toscanelli)——フィレンツェ出身の天文学者であり、医師であって、後年、1464年8月、イタリア中部のトーディ(Todi)のクザーヌスの死の際に、その死に立合い、彼を看取った——からの影響があった、と考えられる。付言しておくならば、トスカネリは、1473年に『世界地図』——これは、明瞭に、地球球体説に立っている——を発表し、その翌年、1474年6月25日付けのポルトガル王マヌエル一世宛ての書簡で、西方への航海によってインドに到達可能であることを説き、この手紙がコロンブスの航海計画に影響を与えた、とされている。

さて、クザーヌスの「暦法改革」の考え方は、1232年のグローステスト(Robert Grosseteste, 1175頃—1253年、オックスフォード大学教授、1235年にリンカーン司教)の『暦算』と同様、あきらかに太陽暦——太陰暦ではなくて——の視点に立っており、後のグレゴリオ暦(1582年)の先駆となっている。彼は、1436年に司祭(Priester)に叙任され、同48年には枢機卿に就任しているけれども、たとえば、同じ48年の「ウィーン・コンコルダート」(政教協定)をまとめるための神聖ローマ帝国の「帝国会議」に出席した際に、天球儀、「高角度測定儀」(アストロラーピウム)および「天体観測儀」(トルクヴェークム)などを入手しているのであって、聖職者への途を歩みつゝ、同時に、「外的自然」への経験的分析への歩みをも、進めていたのである。私たちは、上述のグローステストが、「リンカーン司教」でありながら、光学、気象学、農学の研究者であった事

実を、看過してはならないのであろう。クザーヌスは、また、親友トスカネリから刺激された発想を、ドイツのゲオルク・ポイルバッハやレギュモンタン（本名 Johann Müller, 1436—76年、ラテン名が Regiomontanus で、これは、生地フランケンのケーニヒスベルクのラテン語訳）へと、伝えている。レギュモンタンは、1461年以降、ローマに滞在しており、1471年にニュルンベルクにヨーロッパ最初の天文台を建て、同73年に『位置推算書、1475—1506』（*Ephemerides ab anno 1475—1506*）を刊行するのであるが、この書物は、実際、コロンブスおよびバスコ・ダ・ガマの「新大陸」発見の航海に、用いられているのであった。時代は《恩寵の光》（*lumen gratiae*）から《自然の光》（*lumen naturalis*）への推移と変換の過程であり、そのような歴史過程のなかを、クザーヌスは、ローマ・カトリックの「聖職者」（彼は、1459年、教皇ピウス二世——あのピッコローミニ——によって、教皇に次ぐ位置にある司教総代理 Legatus Urbis に任命される）であるとともに、「自然科学者」（《無限》の概念の導入による微積分の視座と幾何学を中心とする数学から天文学、地理学へと広がる）あるいは「精密科学の先駆者」（Wegbereiter der exakten Wissenschaften）として、《近代》（Moderne）への突破口を切り開く役割を果たしつゝ、生き抜いたのであった。\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

クザーヌスは、私見によれば、Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*（『学識ある無知について』）、1440. から、ditto, *Dialogus de deo abscondito*,（『隠れたる神』）、1440-45. を経て、ditto, *Trialogus de possess.*（『可能現実存在』）、1460. へと、みずからの思想を、深めて行った。私は、その内容の詳細については別のところで論述しているので、ここでは触れない。ここでは、次の諸点についてだけ、確認しておくこととしたい。

(1) クザーヌスは、前記した『普遍的和合について』（1434年）のなかで、自然法について、次のように述べていた。

Omnis constitutio radicatur in thre naturali, et si ei contradicit, constitutio valida esse nequit... Undecan ius naturale naturaliter rationi insit, tunc connata est omnis lex homini in radice sua.（「すべての法律は、自然法にもどつき、また、もしそれに矛盾するならば、法は有効ではあり得ない。したがって、自然法は、本性上は理性のなかに内在するので、すべての法は、人間にとって、その根底より生得的である。」）

(2) 『学識ある無知について』は、三部構成・全51章から成る初期クザーヌスの主著であり、その第一部（26章から成る）は「認識論」、第二部（13章から成る）が「存在論」、そして、第三部が「信仰論」、という内容である。私は、本書におけるクザーヌスの視点について、とくに、次の二つの事柄を重要なものと考えている。第一に、彼は、キリスト教神学のなかで常に中心的主題であった「三一性」（trinitas）の議論を、アリストテレス・トマス・アクィナス的な視点からではなくて、かえって、プラトン・ピュタゴラス的な視点から、はるかに動的に展開する。クザーヌスは、次のように言う。「一（unitas）は最少者であることから、すべての数の始め（principium）——原理——であり、また最大者であるから、すべての数の終り（finis）——目的——である。したがって、何ものとも対立しない絶対的一は、絶対的の最大者（absoluta maximitas）そのもの、すなわち

誉め讃えるべき神にはかならない。\*\*\*\*\*彼は、このようにして、「三一体」の議論を、父と子と聖霊の「三位一体説」のそのような擬人化から解放し、純粹化するのである。私たちは、ここで、‘Complicatio’（《包含》）、‘Explicatio’（《展開》）、そして、‘Contractio’（《縮限》）というクザーヌスの基礎概念に、出会うこととなる。

「……しかも、一であることは存在するということ（entitas）——存在性——なのである。もしも、このような一がどのような関係、どのような縮限（contractio）からも全て解き放たれているならば、一は解き放たれた（すなわち、絶対的な）最大ということになり、何ものもそれに対立しないことは、明らかである。」

「……絶対的の最大性は万物を現にあるがままにあらしめているところの絶対的存在性であるが、それと同様に、存在の宇宙的一（universalis unitas）も絶対的な意味で最大者と呼ばれたもの由来する。それゆえ、この宇宙的一は、縮限された仕方、宇宙として存在するのである。」\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

第二に、彼は、「自然とは、いわば、運動によって生ずるすべてのものの complicatio である」と言う。クザーヌスは、アリストテレスをきびしく批判しながら、可能態、現実態、結合的運動——、別言すれば、「具体化され得るもの」（‘contrahibile’）「具体化するもの」（‘contrahens’）、そして、これら両者の共同作用のうちに生成される結合（‘nexus’）——の展開する場として、「世界という機械」（machina mundana, machina mundi）を、語り出す。彼によれば、このような文脈において、「天のすべての部分は運動しているに相違ない」のであり、「けっして中心になり得ない地球は、まったくもって不動であるはずがない」（第一部第十一章）ということになる。

(3) 後期クザーヌスのもっとも重要な著作 *De possess*, 正確には *Triologue de possess*（『可能現実存在についての三人の対話』, 1460年）は、不思議な書物である。ここには、初期の『学識ある無知』, 中期の『隠れたる神』, そして強いて言えば *De visione Dei*（1453年）の、クザーヌスの思想がすべて凝縮され、一段と抽象化されたかたちで、静かな叫びのように語られている。この頃、クザーヌスは、北イタリアの通商・交易・軍事上の要衝ブリークセン（Brixen, Bressanone）の司教として、オーストリア大公ジグスムント（前出の、ヨハン・フスを「謀殺」した神聖ローマ皇帝ジグスムントとは、もちろん、別人である）をはじめとする世俗権力との軋轢に悩まされ、一敗地にまみれていた。パドヴァ大学以来のクザーヌスの親しい友人であった当代の教皇ピウス二世——エネア・シルヴィウス・ピッコローミニ——は、クザーヌスを窮地から救い出すために、1459年1月、彼を「教皇特使兼臨時司教総代理」（Generalvikar in temporalibus）に任命し、ローマに呼び戻した。ピウス二世は、クザーヌスを、ローマ教皇領における筆頭司教総代理に位置づけるとともに、ローマ・カトリックの教会組織を改革する任務（「全面改革」Generalreform）を委ねたのである。

しかし、クザーヌス自身は、かつて、1450年末から1年半の時間をかけて、西北ヨーロッパ全域の巡察旅行をした（それは、ローマ・カトリック教会の「1450年聖年記念贖宥事業の一環として、実施された）頃から、一部の修道院とそれに付随する平信徒たちの活動を除けば、教会組織一般の墮落と腐敗にはほとんど絶望していたのであり、今回、彼が提起しようとしている教会改革案の直



接の当事者たちである諸枢機卿の多くは、すでに、その実質において、それぞれの国民国家の利害に結びついた「国民枢機卿」（Nationalkardinal）に転化していたのであった。

したがって、この『可能現実存在』という書物は、一方において、『学識ある無知』第三部の「信仰論」を、その後の『隠れたる神』および *De visione Dei* の《マクロ・コスモス》としての《神》と《ミクロ・コスモス》としての人間の「離在」・「離接」（disjunction）しながらも、はるか遠く、無限の彼方に隔てられながら、かえってそれだからこそ、人間は、みずからの visio において、《神》からの存在論的に通底する絆を獲得することができる、という理論的・実践的な可能性を論証する作業の到達点を示すのであり、端的に言えば、思想としての——教会組織としてのローマ・カトリックの現実態ではなくて——《キリスト教》を救済しようとする書物、である。

他方、この書物は、『学識ある無知』第一部、第二部の認識論的・存在論的基底を、さらに深め、『自然の法則性』の展開する場としての「世界という機械」（machina mundas）の内容を《運動》（motus）によってとらえる視点を、強く、鮮明にうち出すのである。

彼は、本書の冒頭から、「創造する力」（virtus creativa）について語り、世界の創造という行為を通じての a creatura mundi『隠れたる神』の展開と顕現を、主題とする。「世界は、《見えない神の現われ》invisibilis' dei apparitio である。」

\*\*\*\*\*

このようにして、前掲のクザーヌスのシェーマは、それ自体、伝統的《自然法》の考え方から《自然法則》の視点への移行を内在させながら、さらに、《神》の創造能力（potentia creativa）の縮限と具体化としての「客体」（Object）と「主体」（Subject）の領域が、《神》そのものの無限の彼方への退行によって、言わば「客体」と「主体」のパラレリズムとしてズームアップ（図化）され、しかも、私たち「主体」としての人間の内部に、《神》からの存在論的紐帯として、「第二の神」としての「主体的」能力を、措定しているのであった。クザーヌスは、前者の「客体」の領域を、まさしく「可能現実存在」possest の具体化としての運動の領域としてとらえ、しかも、同時に、そのような運動を認識する後者の「主体」の内側にも、同様に、さまざまな表象像 phantasma とそれらを操作し、駆使する表象力——phantasia, imaginatio——を通じての「意味作用」（significatum）の運動を見出すのであり、これこそが、《記号》——それは、クザーヌスにおいて、Signa であり、Chiffre であり、Phantasma であり、Aenigma であり、Numerus であり、Nomen であり、Imago, Ymago であり，Figura であり，そして，Symbolum である——を通じての virtus sensitiva → ratio → intellectus という認識の「上向」過程の論理の出発点、にはかならないのであった。

「est」『存在する』ということは、'actu est'『現実存在する』ということですから、'posse esse'『可能が現に存在すること』は、'posse esse actu'『可能が現実存在すること』と同じだけの意味を、表示しています。すなわち、それは、'possest'『可能現実存在』とよばれてよいでしょう。」

\*\*\*\*\*

あらためて言うならば、ニコラウス・クザーヌス（1401—64年）は、日本の世阿弥（1363—1443年）と同じ時代を生きた人、であった。日本社会は、「応仁・文明の乱」の直前のそれであり、



中国、明の「海禁政策」（民間の海上交易を許さず、勘合という証票による国家管理の朝貢貿易を展開した）によって《海外》への門戸を封じられており、未だ、‘Naturwissenschaft’ も ‘exakten Wissenschaften’ も、知り得なかった。これに対して、ジョン・ロック（John Locke, 1632—1704年）は、安藤昌益（1703—62年）の生涯とわづかに重なる歴史過程を生きたのであり、しかも、哲学者・政治思想家として知られるロックも、実は、昌益と同じく、医師なのであった。昌益は、主として『<sup>こうていなきょう</sup>黄帝内経』（コウテイダイケイとも読む）に依拠する漢方医であったけれども、ロックは、1668年、みずからの政治的盟友シャフツベリー伯（アシュレー・クーパー）の「肝臓膿胞（hydatids of liver）を、手術しているのである。

私は、これから、ロックの《自然法論》→《市民政府論》→《人間知性論》の展開を逐い、それを、安藤昌益の『自然真営道』・『統道真伝』ならびに『韻鏡』批判と比較・検討することになるわけであるが、まず、この二人が医師であったこと、そして、その《医術》の内容の違いを、知らなければならぬ。

ジョン・ロックは、さまざまな肖像画から窺<sup>うかが</sup>い知ることができるように、「蒲柳の質」の人であった。彼は、ロンドンのウェストミンスター・スクールを経て、1652年、オックスフォード大学クライスト・チャーチ・コレッジに入学したけれども、この頃から、「医学」関係のノート類を作っている。ここには、ウェストミンスター・スクール在学中からの親しい友人であり、その後、ロックと同様にオックスフォード大学に進学したリチャード・ラウアー（Richard Lower）——『大脳解剖学』（*Cerebri anatome*, 1664年）で知られる医学者・解剖学者の下で学び、その最も秀れた教え子であった——からの影響もあったと思われるけれども、ロックは、1654年、彼が22歳の時に、母アグネスを失っており、直接的には、母親（そして、おそらくは、彼自身）の健康を気づかっていたことであるだろう。この頃のオックスフォード大学は、御多分に漏れず、アリストテレスの哲学の支配下にあり、医学・解剖学の面でも、基本的には、ガレノス、ヒポクラテスおよびアヴィセンナ（Avicenna, [ヘブライ] Aven Sina, 980—1037年）の旧態依然たる考え方が、踏襲されていた。しかし、『ピューリタン革命』（1642—49年）の進行するなかで、オリバー・クロムウェルの義弟であるジョン・ウィルキンズが、ウォーダム（Wadham）・コレッジの学長に就任し、1649年から、毎週、『実験哲学クラブ（an experimental philosophical club）』の会合を開くようになって、大きく変化しはじめることとなった。この会合には、クロムウェルの主治医であり、当時、ウィルキンズの僚友としてマートン・コレッジの学長に就任していたジョナサン・ゴダード、ブレイズノーズ・コレッジの副学長ウィリアム・ペティ（Sir William Petty, 1623—87年、『政治算術』*Political arithmetik*, 1690, の著者であり、経済学者として知られているペティは、もともと解剖学者であって、クロムウェルのアイルランド遠征には、軍医として参加していた）、および前記したトーマス・ウィリスなどがメンバーとなっており、ラウアーも参加していたのである。

私たちが注意しなければならないのは、マートン・コレッジの学長ゴダードの前任者がウィリアム・ハーヴェイ（William Harvey, 1578—1657）だったという事実、であろう。彼は、イタリアのパトヴァ大学に留学して「医学」を学んだのであり（クザーヌス、ピウス二世、トスカネリがこの

大学に学んだことは既述の通りであるが、その後、アンドレアス・ヴェサリウスが同大学の外科学・解剖学の教授となっており、1643年に『人体解剖学』*De corporis humani fabrica* を発表している）、その「血液循環」説（1628年）を提唱した書物 *Exercitatio de motu cordis et sanguinis in animalibus* において、「心臓と血液の運動」（*motu* は名詞であり、その動詞は *moveo* である）を解明しようとしていた、のであった。また、地球が磁気を帯びていることを発見し、「電気」（electricity）という言葉を生み出したウィリアム・ギルバート——彼も、もともと医師であり、エリザベス一世の侍医だった——の《自然》像の集大成の書 *De mundo nostro sublunary philosophia nova*（1651年）は、文字通り、「新しい哲学の視点から考察された我らの世界」の分析にはかならなかった。

今、私の手許に広げている John Lock, *Essays on the Law of Nature*——The Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Lock's shorthand in his journal for 1676——, edited by W. (Wolfgang) von LEYDEN (Oxford at the CLARENDON PRESS, 1954) の見開きには、‘the opening pages of Lock's fifth essay on Natural Law’ の写真版が、付置されている。そこには、拙著『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニケーションからコミュニケーションへ——』（勁草書房、2000年）の320頁所収の「ジョン・ロック『弾劾文』の直筆手稿」の筆跡と同一の、ロック特有のやゝ右<sup>・</sup>上<sup>・</sup>りの——しかし、全体としてまとめて見ると、細かく均整のとれた——文章が、記されている。あらためて言うならば、ジョン・ロック『自然法論』は、I. ‘An detur morum regula sive lex naturae? Affirmatur’（‘Is there a rule of morals, or law of nature given to us? Yes’）から、VIII ‘An privata cujusque utilitas sit fundamentum legis naturae? Negatur’（‘Is every man's own interest the basis of the law of nature? No’）までの八篇の論文から成っており、それらは、1660～64年の時期に、執筆された。周知のように、この時期は、「王制復古」（George Macaulay Trevelyan のいわゆる ‘Restoration England’）の歴史過程であり、クロムウェルの「共和政」に対する反動として、チャールズ二世・ジェームズ二世の後期スチュアート朝の「王政」が復活したけれども、その内実は、《宗教》問題をも含めて、王<sup>・</sup>権<sup>・</sup>と議<sup>・</sup>会<sup>・</sup>の対立の再燃であり、いわば《名誉革命》への前史のそれ、にかならなかった。

『自然法論』（*Essays on the Law of Nature*）におけるジョン・ロックの出発点は、次の二点である。

第一論文「道徳規準（a Rule of Morals）もしくは自然法（Law of Nature）は、私たちに与えられているか？与えられている」の冒頭の一文は、次のようである。「神（God）は、あらゆるところに現前するかたちで、その存在（Himself）を私たちに示し、過ぎ去った時代におけるさまざまな奇跡というかたちで数多いその証拠を明らかにしているのと同様に、今日、自然の定められた道筋（the fixed course of nature）のうちに、言わば、自らの存在を人びとの眼に押しつけているのであるから、およそ、私たちの生活についての何らかの合理的な説明の必要性（the necessity for some rational account of our life）を認めるか、あるいは徳（virtue）もしくは悪徳（vice）と呼ばれるべきものが存在すると認めるような人間であるならば、神の存在を否定する人はひとりもい

ないであろうと、私は思う。したがって、上述の事柄が是とされるならば、何らかの聖なる存在 (some divine being) が世界を支配している (presides over the world) ということを疑うのは、まちがっているということになるであろう。こうして、天体が規則正しく周回し、地球がしっかりと固定し (the earth stand fast)、星々が光り輝くのは、神の秩序 (His order) によるものである。そして、荒々しい海にさえも制限を加え、あらゆる種類の植物に発芽と成長の様式と期間 (the manner and periods of germination and growth) をあらかじめ定めている (prescribed) のも神なのだ。すべての生きとし生けるもの (all living beings) がそれぞれに特有の生誕と生命についての諸法則 (their own laws of birth and life) を保有しているのも、神の意志 (His will) に従うことを通じてなのである。したがって、さまざまな事物 (things) から成るこの全体的な構成のなかで、それぞれの事物の自然＝本質 (its nature) に適合する運動をもたらす確実で、妥当性のある法則 (valid and fixed laws) が認められないほど不安定で、不確実な存在はひとつもない。まさしくこのような理由から、ひとり、人間だけが、自分自身に適用されるべきいづれの法則をも免除されて、すなわち、自分の生命についての何らの見取り図も、規準も、全体像も持たないで (without a plan, rule, or any pattern of his life)、この世に生まれ出たのか否かを探究することが、正当な作業であるということになるであろう。」

ロックは、さらに、第五論文「自然法 (the Law of Nature) は、人びとの一般的同意 (the general consent) から知られることができるであろうか？知られることはできない」の冒頭で、次のように、主張する。

『民の声は神の声』 (Vox Populi, Vox Dei, The voice of the people is the voice of God.)。私たちは、たしかに、この格言が如何に疑わしく、如何にまちがったものであるかを、きわめて不幸な経験によって、教訓として学んだばかりである。私たちは、この不吉な格言がどれほど弊害を生み出し、どれほど党派的利益に結びつけられ、如何に残忍な企図を以って民衆 (the common people) のあいだに広く流布されたかを、最近の経験から、思い知らされたのである。\*\*\*\*\*

\*\*\*

私たちは、『自然法論』の内容を成す八篇の論文が1660年から64年にかけて時期に執筆されているという事実を、想起しなければならない。ここにあげたジョン・ロックの二つの出発点のなかで、後者のうちに含意されている「最近の、不幸な経験」とは、言うまでもなく、『ピューリタン革命』のことであり、とりわけウェストミンスター・スクール在学中のロックがごく身近に見聞した1649年の国王チャールズ一世の処刑という出来事を、意味している。ロックが『自然法論』を書きはじめた1660年は、前記したように、「王政復古」の年であり、ホワイトホールの断頭台上ったチャールズ一世の息子チャールズ二世が国王の座に着き、『ピューリタン革命』を主導したオリバー・クロムウェルの息子リチャードは、逆に、フランスに亡命した。この時期、ジョン・ロック

は、明らかに、「王党派」の立場にあり、『自然法論』所収の第二論文が如実に示しているように、『ピューリタン革命』の際の社会変動と「世論」の《<sup>ふつとう</sup>沸騰》(effervescence)に大きく作用した「パンフレット戦争」を嫌悪し、イングランドの歴史上最初のマス・ジャーナリズム状況に、強く反発しているのである。

そして、ロックのもうひとつの出発点、前掲二つの出発点のなかの前者の視点は、一読して理解されるように、アリストテレス＝トマス・アクィナスとほとんど同一の視座に立脚しており、ニコラウス・クザーヌスのそれに対照して見ても、さらに古く、保守的な相貌をあらわにしている。『自然法論』の編者フォン・ライデンは、「地球がしっかりと固定し (the earth stand fast)」というロックの記述に、わざわざ、「ロックは、ここで、天動説 (the geocentric theory) に与<sup>くみ</sup>している」と注を加えているほどである。\*\*\*\*\*

しかしながら、ジョン・ロックは、まさしく1660年5月、生涯の盟友ロバート・ボイル (Robert Boyle, 1627—91年)に出会うのであり、マッキーが「ボイル＝ロック理論」(the Boyle—Locke theory)と呼ぶ経験的な《自然法則》追求の視座を、構築しはじめているのである。\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

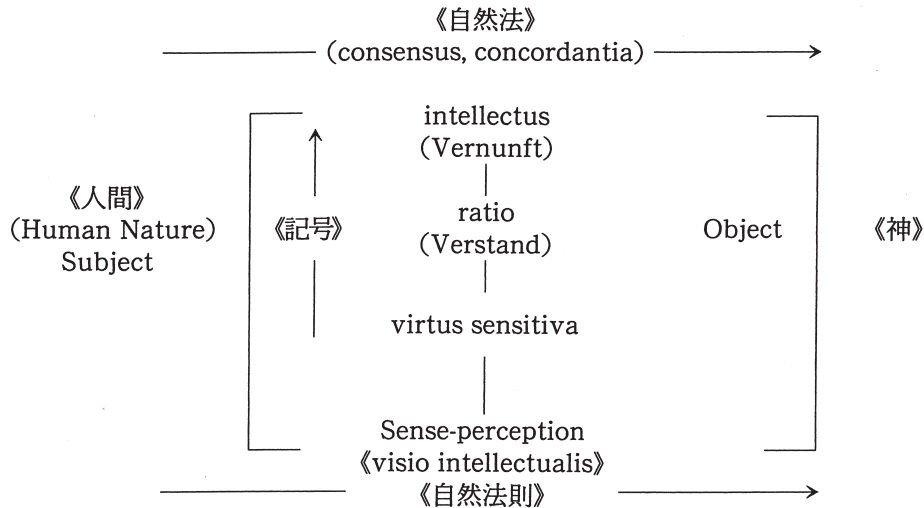
そして、『自然法論』第一論文の後半、私たちは、やゝ唐突なかたちで、「ひとつの政治体の形態」(the shape of a body politic)とか「ひとつの共同社会というかたちで結合した人びと」(men united in a common wealth)という文言に、出会う。ロックは、ここで、あきらかに、「社会」の構築の過程のなかでの自然法の意義とその内容を、確認しようとしているのであった。彼によれば、私たち《人間》は、自然法なしには、私たち自身のあいだの「社会的相互作用もしくは統合」(social intercourse or union)を、確保することができない。私は、ロックの『自然法論』→『市民政府論』→『人間知性論』という思想世界の発展の過程の初期段階を、次のようなシェーマにおいて、とらえている。

ロックは、『自然法論』のほとんど巻末に近いところで、このように主張する。

For what reason is there for the fulfilment of promises, what safeguard of society, what common life of man with man, when equity and \*\*\*\*\* justice are one and the same as utility?

「衡平と正義が効用・功利と同一のものであるとされる時、さまざまな約束を守り成就させるどのような理由があり得るか、社会というものの安全を保証するどんな装置が残るというのか、そして、人間と人間とのあいだの共同の生活がどのようなかたちで存立し得るというのか？」というロックの主張は、悲痛な響きを有し、同時に、怒りを含んだそれである。言うまでもなく、衡平 (equity) とは、イギリス人の生活の根幹を成す《コモン・ロー》の骨格にあるものだ。そして、正義 (justice) も、少なくとも、私のオックスフォード生活の経験の教えるところによれば、原理的には、まさしくひとりひとりの《人間》の「自然権と創造の権利」(ロックは、『自然法論』第六論文のなかで、‘jure naturae et creationis’ —— ‘natural right and the right of creation’ —— とい

第6図 ロックの基本的シェーマ (I)



(出所：田中義久『コミュニケーション理論史研究 (上) —— コミュニオンからコミュニケーションへ —— (2000年、勁草書房)、363頁。)

う語り方をしているけれども、編者のフォン・ライデンは、この部分に脚注を加えており、それによると、これと同一の文言が、ジャン・カルヴァン（本名 Jean Chauvin, 1509—64年）の『神学綱要』*Institutio christianae religionis*, 1636年、の第2巻・第2章・第2節、に所在する、としている）が、ひとしく、相互に承認されているということであり、結果として、それら《人間》のあいだの諸関係性の内容において、透明性が確保され、そのなかでの公正（“rightness”）——とりわけ、原因から結果が導出されるものまでの手続きの公正——が確保されている、という意味にはならない。

ロックの《市民政府論》は、具体的には、Two Treatises of Government : In the Former, *The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, are Detected and Overthrown*, The Latter is an Essay concerning The True Original, and End of Civil-Government, 1689. の視座を指しており、とくに、後者、『市民政府の真の起源と目的について』の内容を、意味する。ロバート・フィルマー（1589—1653年）は、国王チャールズ一世によって重用された「王権神授説」の代表的イデオログであり、《王権》は「神」から Ādām, Nōah へと伝えられた長子権であると主張し、その視点から、スチュアート王朝のイングランドの絶対主義の「族長的支配」を正当化し、合理化することに努めた。ロックの上掲の著書『政府二論』の前者は、前記した「王政復古」によって即位したチャールズ二世（言うまでもなく、チャールズ一世の息子、在位1660—85年）の治世の下、フィルマーの主著『父権論』(*Patriarcha*, 1680年) が公刊された際に、その「誤まった原理と根拠」を批判するために、執筆されたのである。『政府二論』は、その構成からすれば、先に、後篇である第二論文が書かれ（1679年）、前篇である第一論文——フィルマー批



判——の方が、その翌年（1680年）に、執筆されている。そして、私たちは、ロックの《市民政府論》の主要な内容を成す第二論文が書かれた、1679年、シャフツベリー伯たちの努力によって、「人身保護法」（Habeas Corpus Act）が成立させられている事実を、看過してはならないであろう。それは、シャフツベリー伯を中心として1673年頃に生成していたホイッグ党の「議会制民主主義」の活動の最初の成果だったのであり、そこから、《名誉革命》（1688年）——その翌年、「権利章典」（Bill of Rights）が発表される——までは、文字通り、<sup>いっしょせん</sup>一瀉千里の歩みだったのである。

念のために言うならば、「人身保護法」は、法律上の正当な手続きによることなく、現に身体を自由を拘束されている者がある場合に、司法裁判によって迅速・容易に自由を回復させる制度を定めた法律——チャールズ二世の治世の下では、逮捕令状に依拠しない拘束・拘禁・逮捕が日常茶飯の事柄であった——であり、私たちの日本社会では、これと同趣旨の法律が制定されたのは、実に1948年のことだったのである。

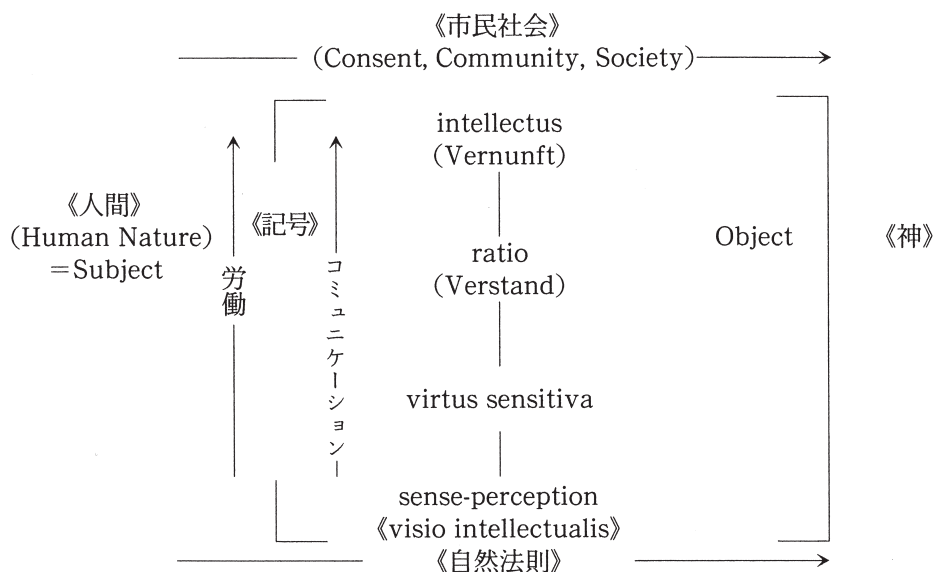
ロックは、《市民政府論》（第二論文）のなかで、「統治の目的は、the good of Mankind にある」（19章）と言い、‘the care of the public’（14章）に言及し、これらを、“Salus Populi Suprema Lex” というラテン語の文言によって、支える（13章）。「民衆の“Salus”こそが最高の法である」と言う時、“Salus”とは、「健康」であり、「幸福」であり、「安全」であり、「生存」である。このようにして、市民社会における「統治」の目的とされる《公共善》・《共通善》は、まさしく、この第二論文が書かれた1679年という同じ年に、シャフツベリーやロックの努力によって制定された「人身保護法」が保証するようになった一人ひとりの市民たちの私的生活空間と身体の《安全》、そして、一層深い意味での、諸個人の《人間的・自然的》の諸力の自己実現・自己表現の権利の確保と、ほとんど直結するようなかたちで、結びつけられているのであった。《公共の福祉》とは、単に、「生存」権の保証や「健康」を支える諸条件の整備を言うのではなくて、人間が、自然の法則の展開に支えられて運動する事物に働きかける自分自身の行為を通じて、彼の身体に内在する人間的・自然的諸力——人間的・自然的（Human Nature）のさまざまな可能性——の発現を確証し、そこにおいて《自己》を実現し、表現することを、「市民社会」の制度の全体によって保証し、擁護するというダイナミズムを、意味しているのである。

私は、ジョン・ロックの《市民政府論》（とくに、「第二論文」）→《人間知性論》（*An Essay concerning Human Understanding*, 1689年）という理路の展開を、次のようなシェーマによって、とらえている。

私見によれば、ロックは、まさに、《市民社会》を支える「コミュニケーション主体」の能力を確証し、論証するために、『人間知性論』という書物を書きあらわしたのである。彼は、まず、‘the Subject of this Treatise, the Understanding’の位置づけを行う際に、《眼》と《視覚》（Sight）を主題とし、その解明の過程を導いた人びととして、ロバート・ボイル、トーマス・シデナム（Thomas Sydenham, 1624—89年）、クリスチャン・ホイヘンス（1629—95年）およびアイザック・ニュートン



## 第7図 ロックの基本的シェーマ（Ⅱ）



(出所：田中義久『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニオンからコミュニケーションへ——（2000年，勁草書房），399頁。)

トン（1643—1727年）の名前を、挙げている。よく知られているように、ニュートンは、ロックの年若の友人であり、「王立協会」（1667年発足）で活動を共にしていたのであり、『自然哲学の数学的原理』（*Philosophiae Naturalis principia mathematica*, 1687年）の側面のみならず、『光学』（*Opticks, or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*, 1704年）の側面からも、ロックの思想世界に、示唆をもたらしていたのであった。しかも、《名誉革命》後の「市民政府」そのものにおいて、ロックは、「通商・交易委員会代表」（Commissioner of the Board of Trade）——この会議の正式名称が‘His Majesty’s Commissoners for promoting the Trade of this Kingdom and for inspecting and improving His Plantations in America and elsewhere’である、という点には、留目しておく必要があるだろう）であり、ニュートンは「王立造幣局長官」であり、幼弱な「議院内閣制」の下での現実政治の過程においても、協働していたのである。

重ねて言うならば、ロックの『人間知性論』は、まさに《市民政府》の「主権者」としての民衆たち——すなわち、《市民》——のコミュニケーション能力を高めるために、執筆された。私は、この点について、次章で、とくに、その第三巻「言葉について」（Of Words）を中心として、言及する心算である。

私は、安藤昌益の『自然真営道』、『統道真伝』および《記号論》（『韻鏡』批判）に含まれる《人間》の側の人間的な自然 ↔ 《客体》の側の全自然史的運動という論理的基軸が、ニコラウス・クザヌスからジョン・ロックにかけて展開されて来たヨーロッパ中世を内破しつつ、《近代》の道筋を

開いたそれと、きわめて良く対応し、重なる部分が多い、と考える。私見によれば、安藤昌益の思想世界は、《自然法》的世界像——すなわち、《人間》の側の自然的諸力 $\longleftrightarrow$ 《対象世界》の側の全自然史というシェーマ——の日本思想史における数少ない、いやほとんど唯一の、先駆例にほかならなかった。すでに詳説して来たように、残念ながら、安藤昌益の場合、《対象世界》の側の全自然史的運動の理論的把握が、基本的に、「五行思想」に依拠していたために、「Entzauberung」が十分に深められたとは言い難い。しかもなお、昌益の息子、安藤周伯（1736—？）は、父と同じように、八戸城下で「御町医」を職としていたけれども、江戸に出て、山脇東門（山脇東洋の次男、1736—82年）のもとに入門し、その頃ようやく展開しはじめていたオランダ伝来の《近代》医学を、学ぶのであった。

- \* 丸山真男校注「太平策」『日本思想大系』36（1973年、岩波書店）、458-9頁。
- \*\* 西郷信綱『国学の批判——封建イデオログの世界——』（1948年、青山書院）、13頁。
- \*\*\* 吉川幸次郎編「本居宣長集」『日本の思想』15（1969年、筑摩書房）、134-5頁。
- \*\*\*\* 安藤昌益研究会編、『全集』別巻、（1987年、農山漁村文化協会）、41頁。
- \*\*\*\*\* 家永三郎監修『日本史資料』（上）、（1973年、東京法令出版）、276-8頁。
- \*\*\*\*\* 安藤昌益研究会編『全集』第8巻、（1984年、同上）、139頁。
- \*\*\*\*\* 同上書、140頁。
- \*\*\*\*\* 山口啓二『幕藩制成立史の研究』（1974年、校倉書房）、166頁。
- \*\*\*\*\* 同上書、345-6頁。
- \*\*\*\*\* 安藤昌益研究会『全集』、前掲第8巻、（1984年、同上）、333-4頁。
- \*\*\*\*\* 同上、『全集』第1巻、（1982年、同上）、279頁。
- \*\*\*\*\* 狩野享吉「安藤昌益」『世界思潮』第五輯、（1928年、岩波書房）、197頁。
- \*\*\*\*\* 渡辺大濤『安藤昌益と自然真営道』（1930年、木星社書院）、23-4頁。
- \*\*\*\*\* 「公会議」の展開過程については、田中義久『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニケーションか

*****	らコミュニケーションへ——』（2000年，勁草書房）， 18-26頁を参照。
*****	同上書，234頁。
*****	同上書，28頁。
*****	同上書，第二章，第4節，クザースと《近代》の 世界像，を参照。
*****	同上書，92頁。
*****	同上書，93頁。
*****	同上書，135頁。
*****	同上書，136頁。
*****	John Locke, <i>Essay on the Law of Nature</i> , 1660-64, ed., by Wolfgang von Leyden, Oxford, 1954, p.109.
*****	ibid., p.161.
*****	ibid., p.109, n.1.
*****	John Leslie Mackie, <i>Problems from Locke</i> , Oxford, 1976, pp,18-25.
	マッキーは，オックスフォード大学ユニバーシティ・ コレッジの教授であり，現代イギリスにおける「ロ ック研究」の代表者のひとりである。
*****	von Leiden, op. cit., p.213.

## 21

私は，私自身の「社会学50年」——それは，1966年の「社会学における原子論と全体論」（『科学哲学年報』，No.6，理想社），および，1967年の「イデオロギー研究の方法論的基礎——分析体系論の観点から——」（『社会学評論』，vol.18 no.6，日本社会学会）から，始まった——の研究実践を基盤として，『社会関係の理論』（2009年，東京大学出版会），ならびに，『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニオンからコミュニケーションへ——』（2000年，勁草書房）・『コミュニケーション理論史研究（下）——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』（2014年，勁草書房）を，公刊した。

そこに内包されている概念装置の基軸（Axis）は，次のような「社会的行為のモデル」によって，基礎されていた。

・社会的行為のモデル

$$V=A \left\{ \begin{array}{l} ①価値体系 \\ ②信念体系 \\ ③分析体系 \\ ④パーソナリティ特性 \end{array} \right\} +G \left\{ \begin{array}{l} ①認識 \\ ②表現 \\ ③伝達 \\ ④制作 \end{array} \right\}$$

$$+S \left\{ \begin{array}{l} C \left\{ \begin{array}{l} ①環境 \\ ②役割 \end{array} \right\} \\ M \left\{ \begin{array}{l} ③記号 \\ ④機械 \end{array} \right\} \end{array} \right\}$$

$$+N \left\{ \begin{array}{l} ①行為者の規範的価値 \\ ②集団・組織の規範的価値 \\ ③社会の規範的価値 \\ ④《類》としての人間の規範的価値 \end{array} \right\}$$

V（Verhalten）：社会的行為      A（Actor）：行為者

S（Situation）：状況      C（Condition）：条件

M（Means）：手段      N（Normative Orientation）：規範的方向づけ

・労働のモデル

$\alpha$  労働

$$V'=A+G \left\{ \begin{array}{l} ①認識 \\ ②表現 \\ ④制作 \end{array} \right\} +S \left\{ \begin{array}{l} C \\ M_{③} \end{array} \right\} +N$$

・コミュニケーション行為のモデル

$\beta$  コミュニケーション行為

$$V''=A+G \left\{ \begin{array}{l} ①認識 \\ ②表現 \\ ③伝達 \end{array} \right\} +S \left\{ \begin{array}{l} C \\ M_{③} \end{array} \right\} +N$$

そして、概括的に言うならば、『社会関係の理論』（2009年）は、より多く、「労働のモデル」へと傾斜しながら、社会的行為のモデルそれ自体に依拠し、これに対して、『コミュニケーション理論史研究（上）・（下）』（2000年・2014年）は、当然のこととして、基本的に、「コミュニケーション行為のモデル」に準拠していたけれども、その背後に、社会的行為のモデルへの遡上、および、「労働のモデル」⇔「コミュニケーション行為のモデル」という交互変換への留目、を含んでいた。

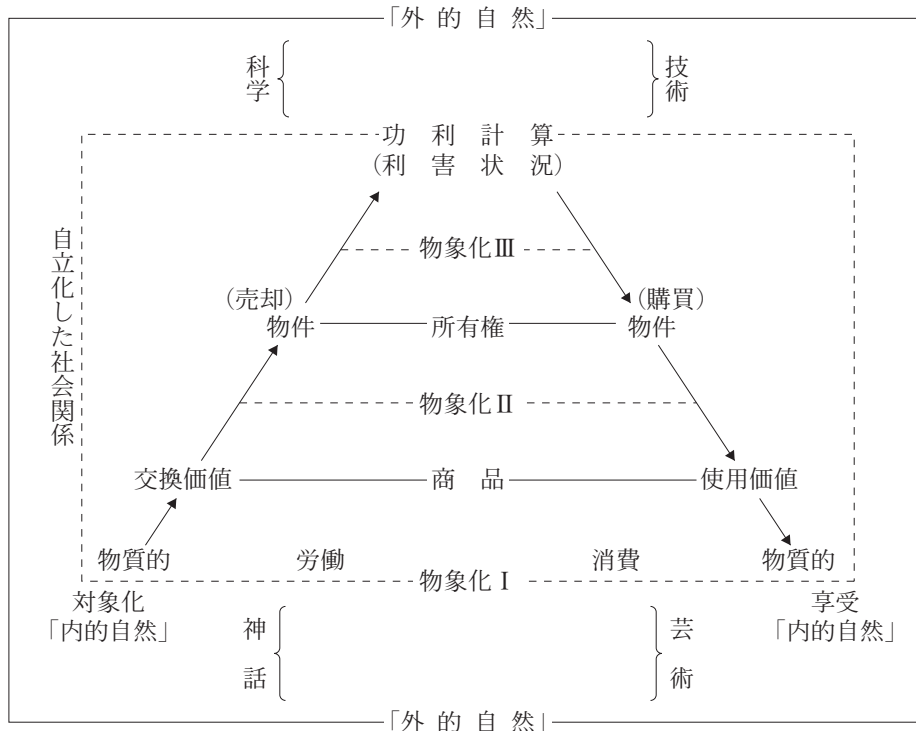
本稿、「コミュニケーション行為論」（2012年～18年）は、『文化社会学』の視点から、私自身の「社会学50年」の研究実践の過程のなかでの社会学的思考とコミュニケーション（および、マス・コミュニケーション）分析との連関・架橋のありようを再確認しつつ、とくに、2011年3月11日の《東日本大震災》の衝撃のもとに、「日本社会の歴史過程の《内側》でのコミュニケーション行為」へと焦点化して、「もうひとつの研究実践」の展開を、試みたものである。以下、些少の前進を模索しながら、私なりの「日本人のコミュニケーション行為」分析のとりまとめを果して行くこととしたい。

私は、現代日本社会を、高度情報化社会、大衆消費社会、管理社会の重合する最先端の資本主義社会として、とらえている。それは、また、社会学の視座からするならば、前掲の《社会的行為》から、人びとの日常的に再生産している「行為——関係」過程の営みを通じて構築されて来る社会諸関係——私自身の「社会学原理」としての『社会関係の理論』（2009年）にあっては、《経済的》社会関係、《政治的》社会関係、《文化的》社会関係、および、《社会的》社会関係——の重層する構成体、にほかならない。

そして、私の方法論的「関係」主義の視点から言えば、現代日本社会は、第8図によって表示される《労働》の「行為——関係」過程と、第9図のように縮約される《コミュニケーション行為》のそれとが、逆立されたかたちで重ね合わされた構造として、概念化される。

私見によれば、《経済的》社会関係は、人々の人間的・自然的諸力の「対象化」（客体化）としての《労働》の過程における、労働力の「商品化」規定によって、支えられている。私たちの《労働》という行為は、《経済的》社会関係のなかで、分業体系（ $P_0, P_1, P_2, \dots, P_n$ ）——商品流通（ $W_0, -G-G-W_1, W_1-G-G-W_2, \dots, W_n-G-G-W_{n+1}$ ）——欲望体系（ $K_0, K_1, K_2, \dots, K_n$ ）という「行為——関係」過程を通じて、みずから諸《関係》を生み出しつつ、それら諸《関係》へと包摂され、止揚されることを通して、物象化（Ver-ding-lichung）——物象化 I ——するのである。それは、労働という《社会的行為》の構造のなかで、直接的には、「手段」（前掲のモデルにおける‘Means’）の資本制的私的所有＝生産組織における役割規範というかたちでの「規範」の制度的・抑圧的性格を基軸として、物象化した諸《関係》を形成して行くのであり、同時に、その「行為——関係」過程を通じて、第一に、商品流通の範式が明示するように、「商品」（Ware）の「貨幣」（Geld）による表現形態の一般化という規定性を受けるのであって、そこから、さらに、第二に、消費（Konsumption）を通じての《人間》の欲望（Bedurfnis）と「使用価値」との結合の組織化によって規定されているのであり、そうして、これら両契機の「目的合理的」編制の高次化の下で、

第8図 労働の《行為》—《関係》過程と物象化



（出所：田中義久『社会関係の理論』（2009年，東京大学出版会），338頁。）

第8図の上部にある「功利計算」（利害状況 Interessenslage）——そこは、欲望と意識の領野でありつゝ、極限的な「計量的合理性」の支配する領域である——の地平へと、上向し、直結させられて行くのである。

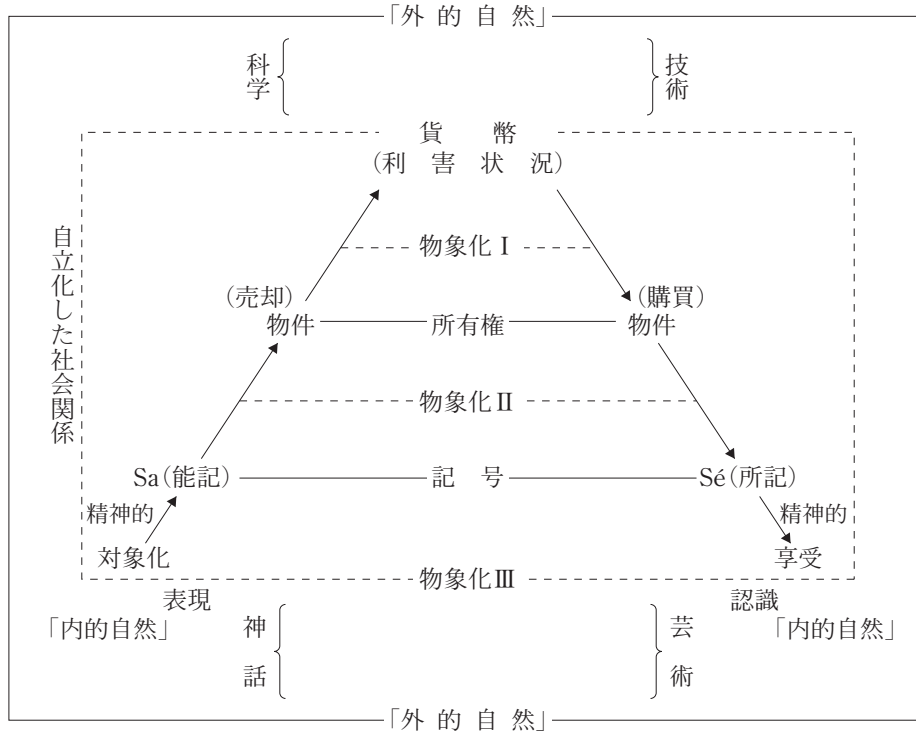
他方，《コミュニケーション行為》の「行為——関係」過程は、第9図のように表示される。

私たち《人間》は、現代日本の「高度情報化社会」・「大量消費社会」・「管理社会」状況のなかで、日々、無数の《シニフィアン》（能記, Signifiant）を生産し——それが、自己表現であり、精神的対象化にはかならない——、同時に、やはり無数の《シニフィエ》（所記, Signifié）を消費している——それが、「受け手」としての私たちのメディア接触であり、精神的享受にはかならない——。

しかし、私たちは、このようなコミュニケーション行為と《文化的》社会関係の「行為⇔関係」過程が、それ自体として、自存的に、自己完結的に存在しているのではなくて、その背後に、規範の「制度化」規定——資本主義社会の実定法にあって、その中軸は「所有権」の保証にある——のもとにある《政治的》社会関係、および、私たち自身の労働力の「商品化」規定によって支えられた《経済的》社会関係、とのあいだの重層的相関の構造のなかで、存立し、再生産されていることを、看過してはならないであろう。



第9図 コミュニケーション行為の《行為》—《関係》過程と物象化



(出所：田中義久『社会関係の理論』(2009年，東京大学出版会)，305頁。)

第8図によって示される《労働》の「行為—関係」過程と、第9図が表示する《コミュニケーション行為》のそれとが重合している姿が、いわゆる「インターネット社会」の社会構造，である。《モノ・コト・カネ》，あるいは《情報・商品・貨幣》が過剰に流通し，溢れかえっている先進資本主義諸国の《文化的》社会関係は，「功利計算」(利害状況 Interessenslage)と「貨幣」(利害状況 Interessenslage)の重合と複合の最中での《シニフィアン》と《シニフィエ》の《戯れ》(Spiel)の舞台，となっている。

私たちは，19世紀の《世紀末》に，ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858—1918年)の『社会分化論』(Über soziale Differenzierung, 1890年)，および，エミール・デュルケーム (Emile Durkheim, 1858—1917年)の『社会分業論』(De la division du travail social : étude sur l'organisation des sociétés supérieures, 1893年)という二つの社会学の「古典」が著された事実を，知っている。

ジンメルは，『社会分化論』に続いて，『貨幣の哲学』(Philosophie des Geldes, 1900年)を書き，さらに，『レンブラント』(Rembrandt : Ein Kunstphilosophischer Versuch, 1916年)を世に問うた。彼は，これらの諸著作において，——とりわけて，『貨幣の哲学』において——，社会の《進歩》のなかでの‘Ver-sach-lichung’ (「事象化」)の現象の顕在化に，留目していた。そして，デュルケームは，『社会分業論』において，‘anomie’——1871年の《パリ・コミュン》の成立と崩壊に

続いて生成した「第三共和政」（1940年まで）と強固なカトリック教会のあいだの対立・軋轢，それらを伏線とした「ドレフュス事件」の勃発，という状況の下でのフランス社会，をイメージする必要があるだろう——という概念を提起して，「社会規範の動揺や崩壊によって生じる渾沌状態，ないしはその結果である社会成員の欲求や行為の無規制状態」を，とらえようとしていた。*‘anomie’* というフランス語が，*‘a+nomos’* であり，ギリシャ語の *‘anomia’* = *‘désordre’*，に由来し，*‘sans loi’* の状態を意味していることを，看過してはならない。

そして，私は，林 健太郎編『ドイツ史（増補改訂版）』（山川出版社，1995年）が，ゲオルク・ジンメルという人物をまったく照射することが無いという事実には，少なからず驚いている。また，福井憲彦編『フランス史』（山川出版社，2003年）は，ドレフュス事件との関連において，「急進共和派のクレマンソー，社会主義者ジョレス，作家ブルースト，社会学者デュルケームらもドレフュス派に加わった」\*と述べているけれども，『社会分業論』の副題に込められている当代の《*sociétés supérieures*》という，「社会構成体」=社会諸関係の重層構造それ自体の変様・変動への留目を，含んではいない。時代は，*‘corporation’*（「同業組合」）から「大工業」へというデュルケームの分析にとどまらず，すでに，先進資本主義諸国のそれぞれの産業革命の歴史過程を経て，《経済的》社会関係そのものが，国内的には独占資本段階へと移行しつつあったのであり，国外的には，植民地や従属国を政治的・経済的に支配する《帝国主義》の段階に入りつつあった——ミッシェル・ボーによれば，イギリスの《経済的》社会関係は「海外投資型」の性格を色濃く持っており，これに対して，フランスのそれは「金融寡頭制」，ドイツのそれは「組織的独占体」，によって特徴づけられていた\*\*——。ジョン・A・ホブソン（John Atkinson Hobson）の『帝国主義』（*Imperialism*, 1902年），ならびに，ルドルフ・ヒルファーディング（Rudolf Hilferding）の『金融資本論』（*Das Finanzkapital*, 1910年）が解明する《資本制》経済そのものの変様の過程のなかで，ジンメルの *‘Versachlichung’* の概念，および，デュルケームの *‘anomie’* のそれ，の登場を，理解しなければならないのである。

私は，「行為—関係」過程の基礎構造を，第10図のようなかたちで，とらえている。

そして，ひとり一人の諸個人の日常生活の地平から社会諸関係が立ち上ってくるこのホリゾンと直交するかたちで，私たちの人間的・社会的諸関係は，次のような《関係》の重層構造のなかで，日々に再生産されている。

- A：直接的・第一次的な，ゲマインシャフト的社会関係
- B：間接的・第二次的な，ゲゼルシャフト的社会関係
- C：《Sache》と《Sache》とのあいだの抽象的關係
- D：諸個人の「行為—関係」過程における「共同本質」であるゲマインヴェーゼン
- D'：「疎外されたゲマインヴェーゼン」としての《貨幣》，「商品」

私たちは，ジンメルの『社会分化論』（1890年）とデュルケームの『社会分業論』（1893年）とが，

## 第10図 《行為》—《関係》過程の構造

生活過程	関係構成の基軸	社会関係
$\delta$ . 自己回復の行為	「機構」＝「組織規範」	《政治的》社会関係
$\gamma$ . 精神的生産・消費の行為	「所有」＝「言語規範」	《文化的》社会関係
$\beta$ . 社会的再生産の行為	「所有」＝「役割規範」	《経済的》社会関係
$\alpha$ . 自然的再生産の行為	「所有」＝「生活規範」	《社会的》社会関係

(出所：田中義久『社会関係の理論』(2009年，東京大学出版会)，340頁。)

フェルディナンド・テンニース (Ferdinand Tönnies, 1855—1936年) の *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887年) の出現に衝撃を受け、それに触発されて執筆されたという事実を、社会学史の常識として、知っている。そして、これらの社会学の古典は、まさしく、19世紀末葉の社会構成体そのものの《変様》への留目から、生み出されたものなのであった。ジンメル の ‘Ver-sach-lichung’ は文字通り、上掲の「C : 《Sache》と《Sache》とのあいだの抽象的關係」のこと、である。

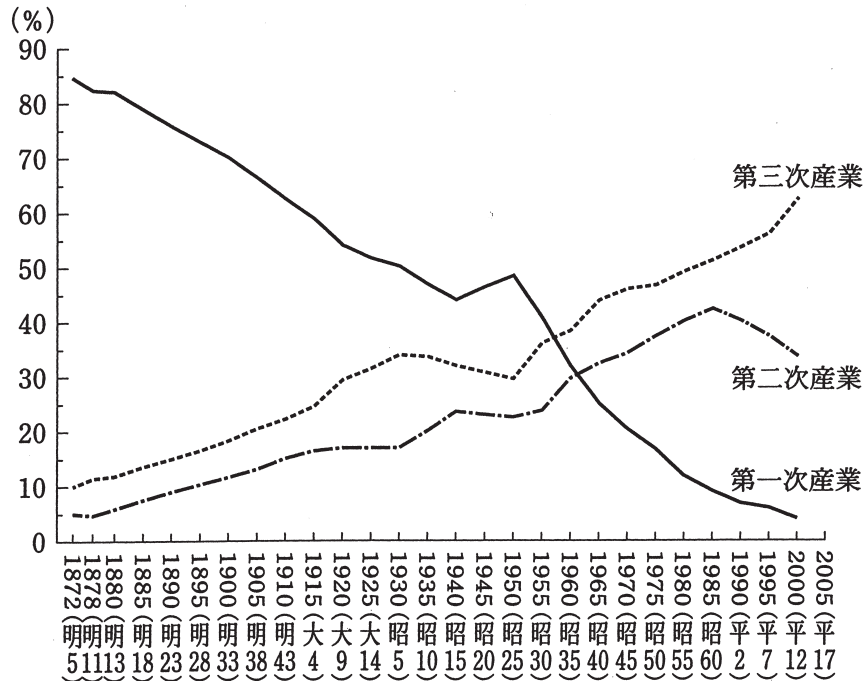
私たちは、さらに、日本社会の《資本制》生産の急激な発達とその内的特性に、注目しなければならない。安藤昌益の死からはば100年の後、明治新政府によって強行的に進められた《富国強兵》の近代化政策のもとで、日本社会は、欧米の先進資本主義諸国よりもはるかに急速なテンポで、社会諸関係の重層構造の《変容》を、経験するところとなった。その一端は、第11図のような「就業構造」の変化からも、窺い知ることができるであろう。

私たちの生きている現代日本社会は、このような「就業構造」の激変のそれなのであり、そのことは、すなわち、産業構造それ自体の大きな変容の歴史過程の進行を、意味している。それは、また、地球規模での急速な《情報化》の進展の下で、これまで述べて来た《労働》という社会的行為と《コミュニケーション行為》というそれとの、日常生活および「社会構成体」のなかでのバランス——それぞれの比重・構成比——が大きく変化しつつあることを、意味するであろう。

私は、『社会関係の理論』(2009年，東京大学出版会)において、この《モノ・コト・カネ》の氾濫する高度に発達した《資本制》生産の「社会構成体」を、

- ・労働力の「商品化」規定にもとづく《経済的》社会関係における《物象化》(Ver-ding-lichung) ——物象化Ⅰ——
- ・規範の「制度化」規定にもとづく《政治的》社会関係（厳密に言えば、《法律的・政治的》社会関係における《物象化》(Ver-sach-lichung) ——物象化Ⅱ——
- ・徹底的に「目的」—「手段」の形式合理性を高めて、無機質化した「場」——‘champ’——

第11図 就業構造の超長期的変動と2000年の構造推計（1872-2000年）



（出所：田中義久『コミュニケーション理論史研究（下）——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』（2014年、勁草書房）、311頁。）

での意識の《物化》による《文化的》社会関係における《物象化》(Ver-ding-lichung) ——物象化Ⅲ——

・それ自体としては、《関係》として自立化しないけれども、これら三つの社会諸関係における《物象化》の深まりに圧迫され、<sup>や</sup>瘦せさらばえている《社会的》社会関係は、Isolation——Association という両極のあいだを揺動しつつ、「人格」(Person, persön-lichkeit) ——「人格」という《関係》の最後のセーフティネットとして、日々、かばそく再生産されている、の重層構造としてとらえている。\*\*\*

そして、そこにおける人びとの「生活意識」と「社会意識」とは、端的に、次のような特性を帯びている。

生活意識	社会関係	社会意識
Ad hoc	《文化的》社会関係	Absence
Apachy	《政治的》社会関係	Ambiguity
Anonimity	《社会的》社会関係	Articulation
Alien	《経済的》社会関係	Abstract
		*****

デュルケームの提起した《アノミー》の概念は、今日では、このように、社会諸関係の地平において、人びとの「生活意識」と「社会意識」の両極に対応するかたちで、とらえられるべきであろう。《経済的》社会関係における私たち《人間》の労働力の「商品化」規定は、日々に‘Alien’な「生活意識」と‘Abstract’な「社会意識」を生み出し、《文化的》社会関係における意識の「物化」規定は、微分され、断片化された《時間》と《空間》——hic et nunc——に制約された、「行き当たりばったりの」（‘Ad hoc’）メディア接触の行動や消費行動を生み出し、《意味》と《価値》の「不在」（‘Absence’）する没意味化状態を、<sup>びまん</sup> 瀰漫させているのである——なお、《経済的》社会関係の地平の意識と《文化的》社会関係の地平のそれとを媒介する<sup>メディアエート</sup> 《政治的》社会関係と《社会的》社会関係とに関連する意識については、『社会関係の理論』（2009年、東京大学出版会）、第四章、現代社会における関係の諸相、の第二節、「関係の自立化」諸形態の物象性と目的合理性、の分析を参照されたい。

私は、20歳代の後半、東京大学大学院社会学研究科博士課程の院生の頃から、50年間近く、日本のテレビ視聴のいわゆる「受け手」調査に参加して来たけれども、その過程で、私自身の構成した「個的自立パターン」という尺度を用いて、何度も、日本における《コミュニケーション行為》の「主体」像の実証的把握に、努めた。それを基盤として言うならば、現代日本の「高度情報化社会」における《コミュニケーション行為》の「主体」像の布置は、第12図・第2表のごとくである。

なお、①「個」、あるいは「個」的自立、②「私民」、③「庶民」、④「大衆」、という四つの「主体」類型の内容は、次の通りである。

①「対自的生きがい」＋「非個人優先の生活のかまえ」のタイプ——「個」的自立が社会的存在としての自己という認識によってうらづけられている「主体」類型

②「対自的生きがい」＋「個人優先の生活のかまえ」のタイプ——「私」としてのみ主体的で、社会的存在としての自己という認識が相対的に低い「主体」類型

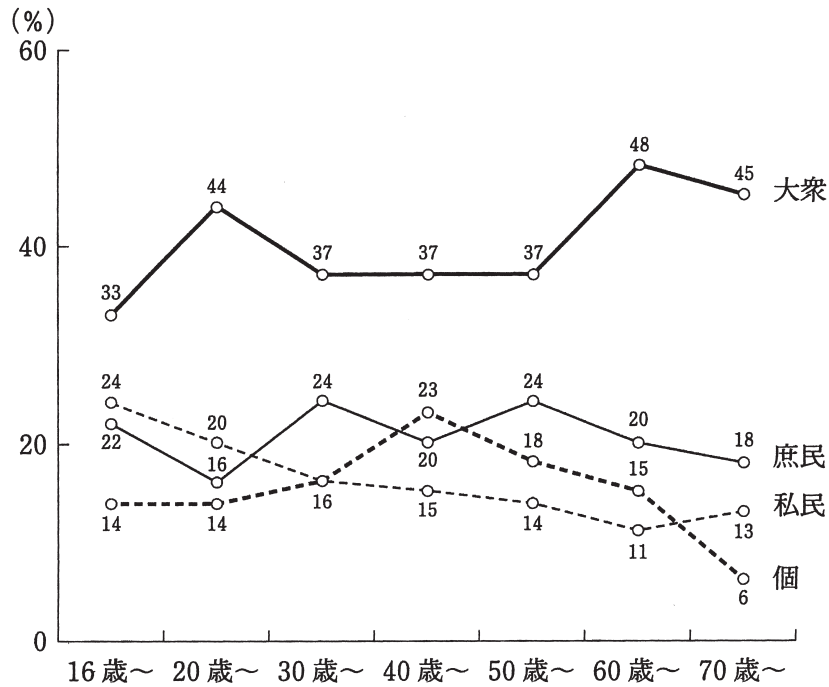
③「即自的生きがい」＋「非個人優先の生活のかまえ」のタイプ——日常の生活過程に埋没しているけれども、社会的紐帯は感じている「主体」類型

④「即自的生きがい」＋「個人優先の生活のかまえ」のタイプ——「個」としての自立性・対自性を確保していない、未分化な状態の「主体」類型。

なお、私は、このような「個的自立パターン」とテレビ視聴行動の相関の内容、ならびに、「個的自立パターン」とパーソナル・コンピューターの利用状況との相関の内容、についても、田中義久・小川文弥編『テレビと日本人——「テレビ50年」と生活・文化・意識——』（2005年、法政大学出版局）、第六章、現代日本の社会変動とテレビ視聴、において検討しているので、参照して頂きたい。

私は、実証研究としてのテレビ視聴調査の分析の作業のなかで、つねに、「庶民」→「大衆」→「私民」→「個」という推転を、ひとつの理論仮説として、思い描いて来た。しかし、とりわけて、「高度情報化社会」の側面の発達と並行して、実際に、進行しているのは、むしろ、「個」→「私

第12図 個的自立パターン（NHK「テレビ50年調査」2002年）



（出所：田中義久・小川文弥編『テレビと日本人——「テレビ50年」と生活・文化・意識——』（2005年，法政大学出版局），241頁。）

第2表 個的自立パターンと男女年齢層（％）

	16歳～	20歳～	30歳～	40歳～	50歳～	60歳～	70歳～
(A) 男性							
個	20	21	18	22	22	19	11
私民	22	25	18	16	16	14	14
庶民	19	7	21	18	27	19	22
大衆	31	39	36	35	28	43	42
他	9	8	7	8	8	5	11
(B) 女性							
個	7	9	15	23	14	12	3
私民	26	16	14	13	13	9	13
庶民	26	23	25	22	21	20	15
大衆	35	49	38	39	45	52	48
他	6	4	8	3	8	7	21

（出所：田中義久・小川文弥編『テレビと日本人——「テレビ50年」と生活・文化・意識——』（2005年，法政大学出版局），241頁。）



民」→「大衆」→「庶民」という推転のベクトルの増大であり、1991年～2年のいわゆる《バブル崩壊》以降、とくに、「大衆」→「庶民」のそれが強まっている。

ジョン・ロックの『人間知性論』(*An Essay concerning Human Understanding*, 1689年)は、私見によれば、《ピューリタン革命》(1642年—49年)の体験と「反省」に立脚した、「市民社会」のための《コミュニケーション行為》の「主体」を定立するべく書かれた主体形成の書である。《ピューリタン革命》の時期は、実は、イギリスにおける近代ジャーナリズムの展開の端緒のそれ、であった。周知のように、最初の英字新聞は、ピーター・ヴァン・デン・キールによって、オランダで、1620年に発行されたけれども、それには「タイトル」が付いていなかった。そして、最初の本格的な‘news letter’である *Weekly News from Italy, Germanie, Hungaria* が1622年に登場するけれども、それは、ニコラス・ボーンとトマス・アーチャーによって、オランダ語の原版 (the Dutch copie) が英訳されたもの、であった。

こうして、1625年、アーチャーによって発行された、今日の《新聞》に近いという意味で、「近代的な意味」を有する “*Mercurius Britanicus*”こそが、実質的に、イギリスのジャーナリズムの出発点となるのである。よく知られているように、《メルクリウス》は、ギリシャ神話の *Hermes* に当るローマ神話の「商業・雄弁・道路・盗賊」の神であり、もともとゼウス＝ジュピターとマイア（アトラスの娘）のあいだの子供として、神話のなかの神々のあいだの「メッセンジャー・ボーイ」（使い神）であった。

16世紀末葉のロンドンには、王立取引所 (the Royal Exchange, 1571年創設) とセント・ポール寺院の周辺という二つの「ゴシップの市場」(‘gossip-haunts’) が、存在していた。そこから、ジョン・フロリオが「取引所ニュース」および「セント・ポールニュース」と呼ぶ「流言」が民衆のあいだに流布し、拡散していたのであって、これを基盤として、さまざまな ‘news-ballard’ や ‘news-pamphlets’ が生成するのである。実際、最初期のジャーナリスト（厳密に言えば、‘journalist’ではなくて、‘author’や‘publisher’である）である前出のニコラス・ボーンは「取引所」の傍らに店を構え、ナサニエル・ニューベリーはセント・ピータース教会の下、ウィリアム・シェファードはポープス・ヘッド寺院、そして、これも前出のトマス・アーチャーは、その近くのポープス・ヘッド広場に店を出していた。

《ピューリタン革命》は、別名「パンフレット戦争」とも呼ばれていたものであり、有名な「トマソン・コレクション」——ジョージ・トマソン自身、ロンドンの「書籍商」だった——が教えてくれるように、イングランドで発行されたパンフレットの点数は、1640年の24点から、「内戦」勃発時の1642年に一挙に2,134点と増大し、その後、毎年、1,300～1,500点のパンフレットが発行され、1648年——この年、「王党派」が降伏し、国王チャールズ一世が拘束された——、2,036点という記録を残しているのであった。このような背景の下で、イギリスにおける近代ジャーナリズムの「祖型」は、1643年の、

*Mercurius Aulicus* (ジョン・バーケンヘッド→ピーター・ヘイリン発行)

A Continuation……（ウォルター・クックとロバート・ウッド）

Mercurius Civicus

Intelligencer

Mercurius Britannicus（トマス・オードリー、ただし、フォックスボーンによると、マーチャモント・ニーダムの発行）

Weekly Account, Weekly Post

Scout（ジョン・ディリンガム）

Mercurius Anglicus, Military Scribe

Kingdom's Weekly Post, Spy

Mercurius Rusticus（ブルーノ・ライプス、王党派）

Mercurius Rasticus（ジョージ・ウィザー、議会派）

——この両紙は、同名の新聞で対抗し合った——

Mercurius Aguaticus（ジョン・ティラー）

諸紙が「妍を競う」<sup>けん</sup>盛況を、生み出したのであった。しかもなお、ジョン・ロックの眼から見れば、この最初の《マス・コミュニケーション》状況のもとでの『天声人語』（Vox populi Vox Dei）は、前述のように、当代のイングランドの「民衆」（the common people）の眞実の声を、代表するのではなかった。

ロックは、『自然法論』（1661—4年）→『市民政府論』（Two Treatises of Government のなかの 'The Latter', an Essay concerning the Trne Original, Extent, and End of Civil—Government, 1679年執筆）→『人間知性論』（1689年）という渾身<sup>こんしん</sup>の思想展開のなかで、一方において、〈Preservation〉→〈Labour〉→〈Property〉という理路を通しての《労働》という行為にもとづく「資本主義社会」の生成の過程を論理化しつつ、他方で、《コミュニケーション行為》という社会的行為にもとづく「市民社会」における主体形成の条件を、解明しようと努めていた。

私は、本稿において、安藤昌益の『自然真営道』、「統道真伝」および『韻鏡』論（すなわち「記号論」）の検討から、私たち「日本人」の《コミュニケーション行為》の基盤としての《人間的自然》⇔《全自然史的運動》という準拠<sup>きん</sup>のありようへの考察に至っているわけであるけれども、そのような視座から、今、ロックの『人間知性論』を読み返す時、次の二点がことさらに重要な課題を照射していると、考えざるを得ない。

(1) よく知られているように、『人間知性論』は、'Book I' (Of Innate Notions というタイトルの下に、4章から成る), 'Book II' (Of Ideas として、33章構成), 'Book III' (Of Words として、11章構成), そして、'Book IV' (Of Knowledge and Opinion というタイトルによる、21章構成), という四部全69章の大著である。

その最終章、第4部第21章は、次のような文章から、書き始められている。

All that can fall within the compass of Humane Understanding, being either, *First*, The Nature of Things, as they are in themselves, their Relations, and their manner of Operation : Or, *Secondly*,

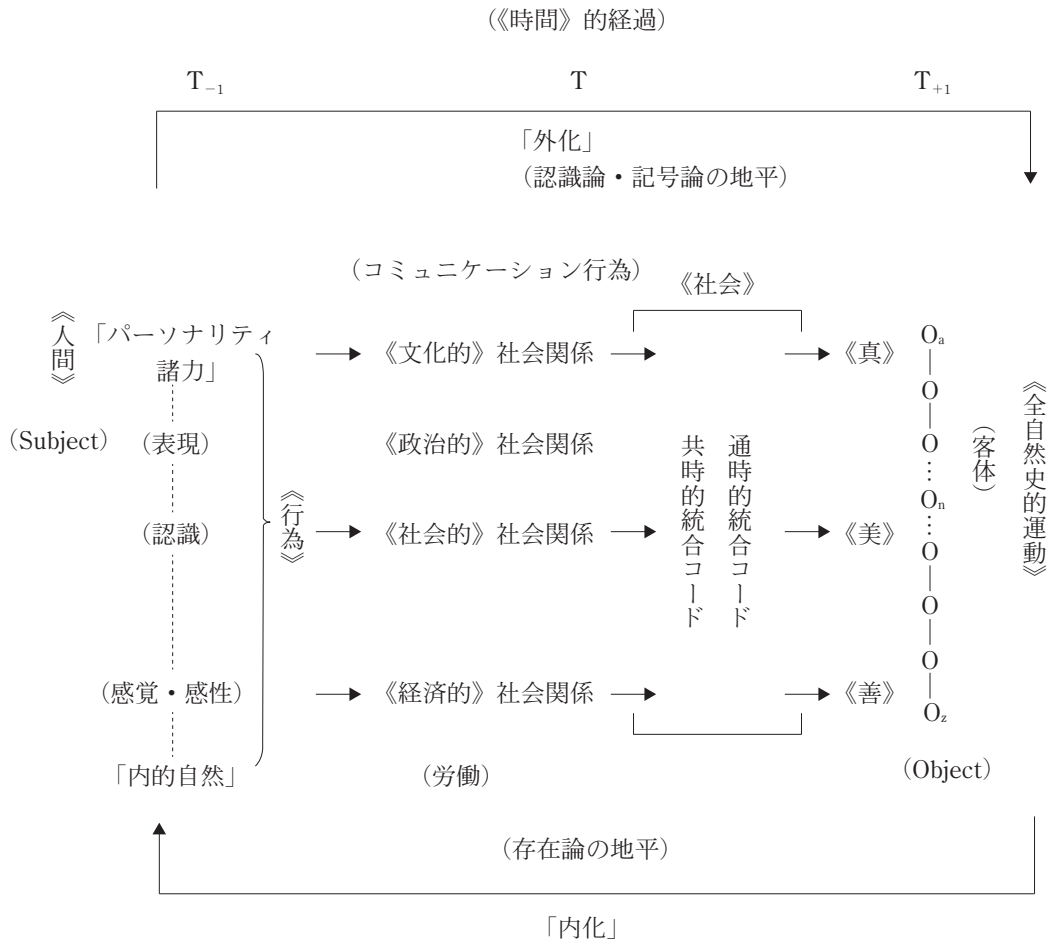
That which Man himself ought to do, as a rational and voluntary Agent, for the Attainment of any End, especially Happiness : Or, *Thirdly*, The ways and means, whereby the Knowledge of both the one and the other of these, are attained and communicated ; I think, *Science* may be divided properly into these *Three sorts*.\*\*\*\*\*

私たちは、この文言の裡に、文章それ自体の《格調》とともに、筆者であるジョン・ロックの「思いの深さ」——思いの丈<sup>うち</sup>——を、感じ取ることができるであろう。それは、具体的に言えば、‘Man himself ought to do, as a rational and voluntary Agent, ……especially Happiness’ の文言に顕著であり、‘The ways and means, whereby the Knowledge ……are attained and communicated’ の部分から、感取<sup>かんしゅ</sup>されるだろう。残念ながら、『人間知性論』の日本語訳（たとえば、大槻春彦訳のそれ）は、このような《格調》と「思いの丈<sup>たけ</sup>」を、「日本人」の《コミュニケーション行為》の主体であるところの読者たちに、伝えることに成功していない。ロックは、『ピューリタン革命』の際の「天声人語」（Vox populi Vox Dei）の「無惨な現実」——それは、マーストンムーアやネーズビーの《戦い》の現場からの「報道」と称する無数の「フェイク・ニュース」と「流言」・「蜚（飛）語」に踊らされた《民衆》の熱狂の姿、だった——の反省に立脚して、『名誉革命』の劈頭<sup>へきとう</sup>——前記したように、『人間知性論』の初版は1689年12月に刊行されているのであって、それは、同年同月16日の「権利章典」（Bill of Rights）の制定と、期を同じくしていた——、今度こそ、‘as a rational and voluntary Agent’ として、みずからの「目的」、とりわけ“Happiness”，の実現と獲得をめざして《行為》するようにと、『民衆』に訴えているのである。これこそが、「暗愚な君主（支配者）」を斥け、『議会制』民主主義による《政治的》社会関係を構築しようとしたジョン・ロックの本意であり、そのためにこそ、諸個人の“Happiness”と《議会制》政治の成就と維持の‘The ways and mean’ として、『コミュニケーションの行為』の重要性と意味とが、理解（すなわち、“Understanding”）されなければならなかったのである。

《名誉革命》以後、イギリスの政治は、基本的に「権利章典」に根拠を有する《議会制》民主主義のそれとなり、具体的には、‘whigs’（主として、ロンドンその他の都市部の商工業者や「非国教徒」によって支持されていた）と‘Tories’（地方の地主たちや「国教会」の聖職者を支持母体とした）の「政党政治」の展開するところとなった。そして、ロックは、このような《政治的》社会関係の「主体」である有権者——すなわち、『国民』であり、民衆——に、① ‘φυσική’（*natural Philosophy*），② ‘Πρακτική’（*Ethicks*），③ ‘σημειωτική’（*the Doctvine of Signs*），を内容とする《知》——もう少し広く「政治文化」と考えてもよいだろう——を、要求しているのである。

「ピュシケー」（自然哲学）、「プラクティケー」（倫理学）、および、「セメイオティケー」（記号学）の内容の詳細について、読者の皆さんには、是非、ロックの原典にあたって、直接、吟味するようにお願いしたい。\*\*\*\*\* 私自身は、『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニケーションからコミュニケーションへ——』（2000年、勁草書房）、第五章の4、「ロックにおける《コミュニケーション》主体の成立」において議論しているので、ここでは、繰り返さない。私は、むしろ、

### 第13図 コミュニケーション行為と《文化的》価値



(出所：田中義久『コミュニケーション理論史研究（下）——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』（2014年，勁草書房），319頁。）

2018年の日本社会における《政治的》社会関係の「惨状」を眼前にして，下記の《シェーマ》の方を，提起したい。

（2） ジョン・ロックは，《近代》認識論の視座の創始者とされており，私の視点から言っても，『人間知性論』の視座は，カント（Immanuel Kant, 1724—1804年）の『純粹理性批判』（*Kritik der reinen Vernunft*, 1781年），『実践理性批判』（*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788年），および『判断力批判』（*Kritik der Urteilkraft*, 1790年），によって継承・発展させられ，さらに，ヘーゲル（Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 1770—1831年）の『精神現象学』（*Phänomenologie des Geistes*, 1807年）という「ひとつの集大成」を，生み出した。私自身は，すでに，《コミュニケーション行為》の構造を理解するための一助として，『人間知性論』，第三部の「言語」論の検討を行なっているけれども，ここでは，とくに，第13図の「共時的統合コード」・「通時的統合コード」→《真》・

《善》・《美》の部分との関連で、同書、第二部、‘Of Ideas’の視点の重要性を、強調しておくことにしたい。周知のように、ジョン・ロックの《近代》的認識論の視座の出発は‘Innate Notions’の批判にあったわけであり、彼は、そのような意味で、ガリレイ、デカルト、ニュートンの「自然哲学」の発展に連動する《経験主義》の視点——ジョン・レズリー・マッキーが‘the Boyle-Locke theory’と呼んでいる視点——から、「言語」を論じ、「観念」の生成を論じているのである。

私たちは、ロックが、まず、‘Colours of Seeing’や‘Sounds of Hearing’のような《感覚》からの「単純観念」(‘simple Ideas’)の生成過程を検討していることに、留目すべきであろう。彼は、‘Sensation’および‘Perseption’から‘Reflection’へと進み、そして、第二部、第12章の「複合観念」(‘Complex Ideas’)の分析に入り、「空間」(‘Space’)と「持続」(‘Duration’)のなかでの「単純観念」→「複合観念」の《上向》の理路を解明しようと、努力しているのである。\*\*\*\*\*  
ロックは、第19章‘Of the Modes of Thinking’において、ついに‘Thinking is the Action, not Essence of the Soul’と断言している。\*\*\*\*\*そして、彼の分析は《関係》‘Relation’のそれへと進み、第26章では、‘Absolute Terms often stand for Relations’と述べ、さらに、第28章において、‘Moral Good and Evil’ならびに‘Moral Rules’を分析してから、‘Laws’に至り、‘Divine Law the Measure of Sin and Duty’に進み、それと対比するようにして、‘Civil Law, the Measure of Crimes and Innocence’について語っているのである。\*\*\*\*\*

私見によれば、現代日本の《高度情報化》社会——「インターネット」社会と呼んでも同じことである——に欠落している最も重要なものは、私たちの《コミュニケーション行為》のなかでの「概念的思考」である。私たちは、前掲第8図の《労働》の「行為——関係」過程と、第9図に示した《コミュニケーション行為》のそれ、とを重合させた今日の高度に発達した《資本制》社会の下で、まさしく「貨幣」・「功利計算」の《利率状況》(Interessenlage)のなかで大量生産された「広告」表現に、日々、さらされている——マス・コミュニケーション研究の用語で言えば、‘exposure’の状態にある——。そして、テレビの「広告」映像やインターネット画面の「バナー広告」のそれは、読者の皆さんの多くが感じているように、数秒間に20～30コマ余りの映像を流し、最終的に、ある「ひとつの商品」の‘simple Ideas’へと結びつけているわけであるけれども、急激な《情報化》の進行のなかで、「時間」的に圧縮の度が強められており、しかも、5～7の重なった「商品」の広告映像が連続的に流されるという状態を、生み出している。ジョン・ロックが‘simple Ideas’→‘complex Ideas’の《上向》の過程で重視していた「持続」(‘Duration’)は、言うまでもなく、《時間》的経過であり、《時間》の進行であるが、今日の「広告」の映像表現について、多くの場合、《時間》の進行のなかでの、‘simple Idea’→‘complex Idea’の《上向》の途は遮断され、強制的に、「ひとつの商品」へと接合されるのである。

「映像」は、周知のように、フランス語の‘Image’であり、‘tréquence d’images’と言え、テレビの「毎秒像数」のことであり、現在の《広告》表現は、この「一秒あたりの映像コマ」数を増大させ、圧縮しているのであった。しかし、それらは、‘Sensation’の領域を漂い、<sup>たゞよ</sup>「消費」されるのみであって、‘Reflection’を通じて、‘Modes of Sounds’と‘Modes of Colours’の織り成

す諸《関係》の理解から、‘Signification’の理路へと進み、《概念》（Concept, Begriff, idée）へと上向することは、ない。‘Images’の氾濫が量から質への転化を通じて、‘Idée’へと結晶化すること、これが、現代日本の《コミュニケーション行為》の「主体」にとっての、文字通り、主体的な責任を有する課題である、と言うべきであろう。

それにしても、私は、‘Thinking is the Action, not Essence of the Soul’（『人間知性論』、第二部第19章、第四節）というジョン・ロックの主張を、今日、深く受けとめる必要がある、と思う。私は、本稿において、江戸時代の中葉を生きた安藤昌益（1703—62年）の『自然真営道』、『統道真伝』および『韻鏡』批判（「記号論」）の内容を検討しながら、その思想構造のなかでの《人間的自然》——《全自然史的運動》の概念枠組みを、ドイツのニコラウス・クザーヌス（1401—64年）ならびに、イギリスのジョン・ロック（1632—1704年）のそれと対照させて、現代社会を生きる私たち「日本人」の《コミュニケーション行為》の可能性と問題点をうきぼりにしようと、努めて来た。そして、ロックが《コミュニケーション行為》の「主体」の必要条件——すなわち、その《コミュニケーション行為》によって、生成しつつある《議会制》民主主義の‘a body politic’あるいは‘a common wealth’（これらは、いずれも、『自然法論』1661—64年、の第1論文の後半に登場し、やがて、『市民政府二論』の後篇1679年、によって、《政治的》社会関係の存立の論理として彫琢されるところとなった）を支え、維持するための条件——として挙げていた①「ピュシケー」（φυσική）, *natural Philosophy*, ②「プラクティケー」（Πρακτική）, *Ethicks*, ③「セメイオティケー」（σημειωτική）, *the Doctvine of Signs*, は、実は、少くとも形式の上では、安藤昌益の『自然真営道』、『統道真伝』、および、『韻鏡』批判（「記号論」）という三つの柱と、良く照応し、響き合っているのである。

言うまでもなく、ロックの《自然哲学》は、コペルニクス（1473—1543年）の地動説に立脚し、ガリレイ——デカルト——ニュートンの《近代》的な自然科学の流れに、棹さすものであった——アイザック・ニュートン（1642—1727年）は、ロックの年少の友人であり、《名誉革命》によって成立した「市民政府」を、造幣局長官として支えた——。これに対して、安藤昌益の『自然真営道』は、プトレマイオス（2世紀のギリシアの天文学者・地理学者、生没年は不詳であるけれども、紀元121—51年、エジプトのアレクサンドレイアで天文観測に従事していたことは明らかとなっている）の天動説に立脚し、基本的には、中国伝来の「五行」思想（最晩年には、《土》を根本とする四行思想）の枠のなかに、あった。

実は、安藤昌益の没後、秋田藩主佐竹義敦（号は曙山）の招きで、平賀源内（1728—79年）が秋田に来ていた。彼は、藩内の鉱山事業の「改革」への助言を求められて滞在していたわけであるけれども、結局のところ、藩の上層部に「西洋画法」を伝え、いわゆる「秋田蘭画」の流れを生み出すにとどまった。すでに、江戸幕府は、昌益の在世中の1745年、天文台を江戸の神田佐久間町に設けており（「天文方」の職は1684年に始まる）、医学の面でも、前野良沢（1723—1803年）、杉田玄白（1733—1817年）、大槻玄沢（1757—1827年）などのオランダ流「医学」の導入・発展が、



見られた。この《洋学》の流れは、後年の緒方洪庵（1810—63年）や佐久間象山（1811—64年）によって継承されて行くけれども、直接的には、第十一代将軍家斉の下での老中首座、松平定信（彼は八代将軍吉宗の孫であった）の「寛政の改革」（1787—93年）（とくに、1790年の《異学の禁》——朱子学を「正学」とし、『三国通覧図説』（1785年）や『海国兵談』（1786年）の著者、林子平などを処罰し、弾圧した——）、および、天保年間の「<sup>ばんしや</sup>蜜社の獄」（渡辺崋山や高野長英への弾圧）によって、抑圧させられた。すなわち、日本では、ジョン・ロックの主張した‘Thinking is the Action, not Essence of the Soul’ という《近代》合理主義の徹底は、この時点で「抑圧」され、いわゆる《和魂洋才》の視座を生むところとなり、1868年の明治維新以降の《近代》化も、この《和魂——魂は、言うまでもなく、‘Soul’ である——洋才》に底礎された《富国強兵》の諸政策の展開によって、進められた。

ロックは、もともと「<sup>ほりゅう</sup>蒲柳の質」の人で、喘息の持病があった。彼は、1704年、この病いが重篤化し、呼吸困難に陥り、死の床にあった折、最後に、「私は、十分に生きた。幸せな生涯を送ることができて、神に感謝する。だけど、結局のところ、この世の生活は空しい（but, after all, this life is nothing but vanity）」という言葉を残した。私は、この言葉と聖徳太子の遺言「<sup>せけんこけ</sup>世間虚仮、唯仏是真」——これは、もともと法隆寺に在り、今日、それに隣接する中宮寺に保存されている『天寿国繡帳銘』の内に、所在する——とのあいだに、強い親近性を感じる。「この世の営みは仮の、<sup>むな</sup>虚しいものであり、仏の正覚に達することだけが真実だ」という境地は、〈神〉と〈仏〉の違いを超えて、両者に、共通のそれである。しかも、ロックは、その生涯の最期にあって、ダマリス・カドワース（マシャム夫人）に『詩篇』を読んでもらいながら、この言葉を遺したのであった。実は、本稿『コミュニケーション行為論』は、2011年3月の「東日本大震災」の直後に書き始められ、本誌所収の「コミュニケーション行為論（一）——文化社会学へのいざない——」（『社会志林』第59巻第2号、2012年9月発行）は、まさしく、旧約聖書の『詩篇』の読解から、開始された。それは、「エロイ、エロイ、ラマ、サバタクニ——わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか——」——紀元30年、エルサレム近郊、ゴルゴタの丘で、十字架刑に処せられ、ひとたび息を引き取る時の、イエス・キリストの言葉——の読解に始まり、『マタイ福音書』と『マルコ福音書』によるその解釈を辿り、『詩篇』の内容の多くを占める「ダビデの歌」——ダビデ（Dāwīd）は、周知のように、紀元前10世紀のイスラエル第二代の王（在位AD1010—971）であり、ユダ族イシャイ（Isai）の息子で、最初は牧童であった——の内容を、分析する論考である。そして、上記した、ゴルゴタの十字架上のイエス・キリストの《叫び》は、実は、『詩篇』22の第2節に、典拠を有しているのであった。

私は、また、『詩篇』31、第7説に、「私は憎む、虚しく空なものを獲る者を。そして、私はヤハウエに拠り、頼む」という〈歌〉を、見出すのである。

ロックの依拠したガリレイ——デカルト——ニュートンの《近代》自然哲学は、「質点の力学」・「場の幾何学」・「操作の代数学」を方法として、《時間》と《空間》、《実験》、《因果性》、《確率》、《連続性》によって「容体」の運動を把握しようとする視座であるけれども、見られるように、当

然のこととして、「主体」としての人間の《生》・《老》・《病》・《死》にまつわる「苦」(duḥkha)を、解決するのではない。ロックは、終生、キリスト者であり、1689年、《名誉革命》の成就の年に、宗教寛容論の書、*Epistola de Tolerantia*（ラテン語版、3月刊）——12月、その英訳、*Letter concerning Toleration* 刊行——を発表しており、さらに、1695年、『キリスト教の合理性』(*The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scripture*)を、著している。

丸山真男は、私たち「日本人」の歴史意識の「古層」——持続低音（‘Basso ostinato’）——として、「生」・「成」・「変」・「化」——基底範疇A「なる」・「なりゆく」——、「次」・「継」——基底範疇B「つぎ」・「つぎつぎ」——、および、「勢」——基底範疇C「いきほひ」——、の三つから成る「つぎつぎになりゆくいきほひ」に、留目している。\*\*\*\*\*私自身は、「生」・「成」などから、《生物学的》（あるいは「植物的」）運動に力点を置く‘Natural Philosophy’への接続をイメージするけれども、言うまでもなく、この「古層」の概念は、慈円の『愚管抄』の視点への共感から導出された《歴史意識》の基調低音の把握であって、《自然哲学》のそれではない。そして、私たちが想起しなければならない「日本人」の社会意識の大きな特徴のひとつは、ジョン・ロックの主張とは対照的に、《行為》の準拠枠組みのなかで、《自然哲学》の存在位置はきわめて小さいものであり、かえって、《宗教》のそれの方が、依然として、今日に至るまで、はるかに巨大だ、という事実である。

親鸞（1173—1262年）は、『教行信証』（正式には、『顕浄土真実教行証文類』、親鸞75歳の頃——1248年頃——には、ほぼ完成されていたと思われるけれども、その後も手が入れられ続けており、親鸞83歳の時には、現在のかたちとなっていた。本稿の依拠する岩波書店版は、江戸時代末期、1861年、東本願寺刊行の「延書本」を底本としている）は、「ひろく貧窮をすくひて、もろ／＼の苦をまぬがらしめ、世間を利益して安楽ならしめん、最勝丈夫、修行しおはりて、かの貧窮において伏蔵とならん。善法を円満して等倫なけん。大衆のなかにして師子吼せん」\*\*\*\*\*  
\*\*  
\*と「言い、」しかればみな称するに、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願をみてたまふ。称名はすなわちこれ最勝真妙の正業なり。正業はすなわちこれ念佛なり。念佛はすなわちこれ南無阿弥陀佛、南無阿弥陀佛はすなわちこれ正念なり。しるべし」\*\*\*\*\*と、主張する。

他方、道元（1200—53年）は、『正法眼蔵』（未完、没後の1255年、義演書写、懷舛編集、本稿が依拠する岩波書店版は、75巻本に12巻本を加え、さらに、「菩提薩埵四摂法」その他の5巻を併せて収録したものである）において、「釈迦牟尼仏は言う、一切の衆生は悉く仏性あり、如来は常住にして変易あることなし」（「仏生」）から出発し、「山河大地は、皆よって建立し、三昧・六通は、これによって発現す」（「同上」）と述べ、「仏祖の大道には必ず無上の行持がある。初め終りの区別なく続いて、とぎれることがない。発心・修行・菩提・涅槃が、少しのすきまもなく関連して、行持は融合一体の連続である」\*\*\*\*\*（「行持」）と、主張する。

私は、本稿の（四）——2015年——のなかで、より多く「認識論」的視座に立つ親鸞と、それとは対照的に、より多く「存在論」的視座に立脚する道元とを、鎌倉時代における日本仏教の《ル

ネッサンス》の骨格として、とらえていた。そして、今、本稿の‘Conclusion’に到達しようとする段階に至って、私は、《行為》——労働とコミュニケーション行為——を媒介概念として、この両者の視座を結合・融合させる努力を、試みることにしたい。それは、別言すれば、「自然法爾」をめざす《行持》のなかでの、《人間的・自然》 $\longleftrightarrow$ 《全自然史的運動》の理路を確認し、その意味を明らかにすることである。

親鸞は、ほとんど「直情的」と言っても良いほどに、情熱的に「ひとりひとりの人間」——「いゑ」や「われわれ」ではなくて——の往生・救済の途を、論じ続けた。その立論の基盤となっている《浄土三部経》——「無量寿教」・「観無量寿経」・「阿弥陀経」——は、それ自体としては、大部なものではない。そして、彼の主著『教行信證』は基本的に、〈教〉→〈行〉→〈信〉→〈證〉であり、それによって到達した「涅槃」という境地まで《往相廻向》した上で、今度は、自分自身の人生の現実に戻って、自在の《行》を展開する《還相廻向》を、主張している。実際には、〈教〉巻は、いわば「序論」であり、圧倒的に長い〈行〉巻こそが、『教行信證』の中心部分である。それは、また、具体的に言うならば、「またのたまはく」の連続であって、親鸞自身の視座の依拠して来た諸先達の理論が、枚挙のいとまもなく、次々に展開されて行くという、内容である。

私は、《自然法爾》という言葉の意味を考えることによって、親鸞の視座と道元のそれとの響き合い、即応するところを、見出すことができるように思う。「自然法爾」とは、『広辞苑』（第六版）によれば、「人為を加えず、一切の存在はおのずから真理にかなっていること。親鸞はこれを念仏信仰にあてはめ、人為を捨てて仏に任せきることとした」という意味、である。親鸞自身の言葉を用いて言うならば、「自然というは、自はおのずからという、行者のはからいにあらず、然というはしからしむることばなり。（中略）法爾というは、この如来の御ちかいなるがゆえにしからしむるを法爾というなり」（「末灯抄」）<sup>\*\*\*\*\*</sup>である。ここには『教行信證』のなかの「他力といふは、如来の本願力なり。論にいはいはく、本願力といふは、大菩薩、法身のなかにおいて、つねに三昧にありて、しかも種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふことをしめす」<sup>\*\*\*\*\*</sup>という主張が、重なって行くであろう。阿弥陀は、サンスクリットの原語‘Amita’を漢語に「音写」したものであり、それ自体としては、《無量》という意味である。そこには、「アミターバ」（Amitābha、無量光）というインド古代以来の《光》への信仰が重なり、「アミターユス」（Amitāyus、無量の《命》、無量寿）の観念が加えられて来るので、親鸞は、善導（紀元前613—81年）その他の諸論を動員して説明の努力を傾けているけれども、「種々の身、種々の神通、種々の説法を現じたまふ」という部分は、きわめて判り難い。

道元は、『正法眼蔵』のなかで、「参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看經（ママ）をもちあず、ただし打坐して身心脱落することをえよ」（「弁道話」）と言い、「般若波羅蜜三枚あり、過去・現在・未来なり。また般若六枚あり、地・水・火・風・空・識なり。また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・座・臥なり」（「摩訶般若波羅蜜」）と説明し、さらに、「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり（中略）人はじめて法を

もとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり」\*\*\*\*\*（「現成公案」と、主張する。

私が《自然法爾》の考え方を中軸として、親鸞の視座と道元のそれとを結合・融即させようとする時、その手がかりは、前者『歎異抄』における「信心さだまりなば、往生は弥陀にはからはれまいらせてすることなれば、わがはからいなるべからず。（中略）しかれば念仏もまうされさふらふ。これ自然なり。わがはからはざるを、自然とまうすなり。これすなわち他力にてまします」\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*であり、後者『正法眼蔵』の中、もっとも多く<sup>ぎょうじ</sup>の文言を用いて展開されている「行持」<sup>ぎょうじ</sup>（上・下）の部分、である。「行持」とは、言うまでもなく、『修行』であり、「つとめ」であるけれども、道元は、「仏祖の大道には必ず無上の行持がある。初め終りの区別なく続いて、とぎれることがない。発心・修行・菩提——悟り——・涅槃——悟りによる静寂平安な境地——が、少しのすきまもなく関連して、行持は融合一体の連続である」として、「行持」（上）で釈迦牟尼仏、摩訶迦葉から雪峰義存に至る23人、「行持」（下）では菩提達磨から天童如浄までの11人、合計34人（両方に出て来る人物が二人いるので、実質32人）の<sup>ぎょうじ</sup>の仏祖たちの「行持」の内容を、つぶさに検討しているのである。私見によれば、この部分は、親鸞の『教行信證』のうちの「行巻」に、対応し、即応している。

さて、玉城康四郎は、「自然なる法爾」と題する論稿のなかで、このような仏祖たちの「行持」のうちに、「<sup>ごうじゆくたい</sup>ダンマ・如来が業熟体（個体的と同時に共同体的、共同体的と同時に個体的）に顕わになり、<sup>けっかふぎ</sup>滲透し、通徹しつづける」\*\*\*\*\*特徴を、見出している。結跏趺坐し、身心脱落する時、私の《人間的な自然》は、それ自体として「昇華」され、その「自受用三昧」の過程を通じて「空」——カラになること以上に、<sup>くう</sup>空（サンスクリットの 'sunya'）という縁起=諸関係の総体がうかび上って来て、活性化すること——の状態となり、それが同時に、《全自然史的運動》の私のなかへの<sup>しんとう</sup>滲透・通徹を開始させる、のである。

私たちは、浄土真宗の教本の多くにおいて、《自然法爾》を、「弥陀仏の救済力にうちまかせ、はからい心を捨て去った、自然の念仏の生活」\*\*\*\*\*としてとらえる考え方を、示される。しかし、このような説明は、一見、判りやすく、「自明性」をもった説明のように見えるけれども、実は、あまりにも平板なそれではないだろうか？ 親鸞が「法爾」と言う時、「法」とは 'dharma' であり、中村 元の理解によれば、「行為の規範」を意味する。サンスクリットの 'dhr'（保つ、支える、担う）という語根に発する「ダルマ」という言葉の意味のとらえ方については、それが基礎概念であるが故に当然のこととして、実に多くの議論が重ねられて来ている。'dharma' の原義は「保つもの」とする際に、中村 元は、アメリカの言語学者ウィリアム・ドワイト・ホイットニー（1827—94年、William Dwight Whitney）の視座に依拠し、その著書 *Sanskrit Grammar*（1879）からの引用にもとづいて、ダルマ＝「たもつもの」\*\*\*\*\*としているけれども、実は、ホイットニーは、フェルディナン・ド・ソシュール（Ferdinand Mongin de Saussure, 1857—1913年）の《記号論》（Sémiologie）の生成・成立に大きく寄与した人物なの

であり、私は、この不思議な邂逅に、驚いている。ソシュールにとって、ホイットニーは ‘la figure du savant sanskritiste d’Yale College’ であり、「比較文法学」(la grammaire comparée) の泰斗であったが、ホイットニーからソシュールへの影響の詳細については、田中義久『コミュニケーション理論史研究(下)——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』(2014年、勁草書房)、第三章、ソシュールの記号論とコミュニケーション行為(二)、2. ホイットニーからソシュールへ、を参看していただくことにして、私たちは、‘dharma’ の理解に戻らなければならない。中村 元は ‘dharma’ を「理法」とし、‘dhamma’ を「法」と訳し、玉城康四郎は、<sup>う</sup>禪の仏祖たちの「行持」——とりわけ30～40年に及ぶ坐禅——の過程の裡に、「ダンマ・如来がその人格体に顕わにならざるを得ない」ことを、《自然なる法爾》の根本的な性格として、とらえている。\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

私は、親鸞の『教行信證』の〈行〉、および、道元の『正法眼蔵』第16巻の〈行持〉(上・下)を、《行為》としてとらえているけれども、中村 元の主張するように、仏教の根本原理としての、‘dharma’ が「行為の規範」であるならば、ゴータマ・ブッダ (Śakyamuni, BC463–383) の生きた時代から二千五百年ほど後の今日を生きている私たちにとって、その《規範》の内容は、変化して来ているものと考えなければならない、と理解する。私にとって、親鸞の「より多く認識論的な」視座と、道元の「より多く存在論的な」視座とを媒介する《自然法爾》の過程において、「法」(‘dhamma’) とは自然法の「普遍的価値」そのものであり、道元の「身心脱落」によって、《人間》の仮現的「存在者」の〈地平〉から、<sup>下へへへ</sup>と下降して行った果ての「存在」の基底で出会うものは、和辻哲郎 \*\*\*\*\* (「沙門道元」) が言う「慈悲」ではなく、ハイデガー (Sein und Zeit, 1927年) の主張する「時間」でもないものであって、それは、まさしく、《全自然史的運動》そのもの、である。

そして、このような視点から見ると、安藤昌益の『自然真営道』、『統道真伝』および『韻鏡』批判としての「記号論」の総体が提起した《人間的な自然》——「直耕」——《全自然史的運動》のシェーマは、実は、「日本型」、<sup>市民社会</sup>を創出するための「ひとつの里程標」なのであった。ジョン・ロックが理論的見取り図を描いたイギリスの「市民社会」、ロックからの強い影響のもとにシャルル・モンテスキューが「三権分立」の権力均衡の体制としてプログラム化したフランスの「市民社会」に対比して、私たちは、1868年の明治維新以降、150年の《近代化》の歴史過程のなかで、明治時代の「自由民権運動」から、大正時代の「大正デモクラシー」の時期を経て、1945年の太平洋戦争の終結と「戦後の民主化」を契機として、「日本型」<sup>市民社会</sup>の《戦後歴史過程》を、今日まで、維持し、発展させて来た。そして、今、私たちは、あらためて、‘Thinking is the Action, not Essence of the Soul’ というロックの《近代》認識論の「出発」の叫びに耳を傾け、みずからの立脚するところを、再考しなければならない時を、迎えているのである。

私たちは、『阿弥陀経』のうちに、「<sup>う</sup>又舍利弗、極楽国土、七重欄楯、七重羅網、七重行樹、皆是四宝、周市围绕。是故彼国、名曰極楽。」の文言を、見出す。この部分は、『無量寿経』(上巻)の、



法蔵菩薩が四十八願を立てて、衆生の救済と浄土の建立を發願し、その修行が成就して、みずから阿弥陀仏となり、建立した西方の極楽浄土に住して説法し続けている、とする部分へと、接続している。そして、中村 元は、ここに付した註で、次のように言う。「極楽の原語は Sukhāvati、楽しみを有するものの意味。楽有とか安楽、<sup>あんによ</sup>安養などと訳す。梵本は『極楽という世界』(Sukhāvati nāma lokadhātuh) とする。われわれの住む<sup>えど</sup>穢土における苦・楽相対の楽ではなくして、浄土の楽とは絶対の楽をさすから、(鳩摩)羅什訳も玄奘訳もみな<sup>えど</sup>極楽とする。この極楽は阿弥陀仏の浄土として、十万億の諸仏の国土をへだてて西方に存在し、かつ清浄華麗な<sup>すがた</sup>具体的な相を有する有相の国土であるという点で、古来、善導の『<sup>かんぎょうしよ</sup>観經疏』に基づいて、<sup>しほうりっそう</sup>指方立相の浄土と呼ぶ。かかる考え方から、極楽浄土を実在とみる浄土宗の立場が出て来る。一方、実在の浄土を信じつゝも表現としては、真理の具体的な象徴として極楽が説かれているのであって、それは有相的相対的表現をもって、無相的絶対的な真理を凡夫に信知させる阿弥陀仏の善巧方便（大悲のはたらき）とする真宗の立場もある。」<sup>私は、この最後のところ——「極楽」は、善巧方便であり、ひとつの《<sup>たと</sup>譬え》である——は重要な指摘である、と思う。『阿弥陀經』の本文では、「極楽」は、七宝の池を有し、池の底には「金沙布地」が敷かれ、「四辺階道、金銀瑠璃、<sup>るり</sup>玻瓈合成」と、されているのである。親鸞には、このような<sup>えど</sup>黄金・宝で飾られた《浄土》の相は、<sup>すがた</sup>奇異に思えたことであろう。実際、中村 元によれば、このような「極楽」は、インドの古代・中世史を通じて、金貨の流通量が最も多かったクシャーナ王朝時代の、貨幣経済の「隆盛」のなかでの〈富者階級の生活〉が理想化され、誇張されて、反映しているのであった。</sup>

私は、生・老・病・死の四苦をはじめとする現世の日常生活のなかで、私たち民衆が‘Sukhāvati’——「楽しみを有すること」——を確保し、それを意識し、ひとつの「目的」とすることによって、目前の《苦》をのりこえて行く努力の一助とするということは、当然のことである、と考える。それは、私の文化社会学の視点から言うならば、『仏説阿弥陀經』の金銀宝飾に満ちた「極楽」のイメージから解放されて、私たちの日常生活のなかでの、すなわち、今日の高度情報化、大量消費化、管理化の進行のもとでの、私たち自身の諸欲望・要求からの《価値》——真・善・美、そして、私たちひとり——の人間がそれぞれに希求する、それぞれの‘Sukhāvati’への<sup>てんてつ</sup>信——への<sup>えど</sup>転轍・凝縮の「よすが」——<sup>えど</sup>縁——であり、「てこ」——<sup>えど</sup>艇——にはかならない、のである。

西行が、その生涯をかけて<sup>よ</sup>詠みいだした2211首の《歌》のなかで、「自讃歌」の第一に挙げているのは、次の一首であった。

<sup>あずま</sup>東の方<sup>すぎやう</sup>修行し侍りけるに、富士の山をよめる

風になびく富士の煙の空に消えて

ゆくへも知らぬわが思ひかな

そして、西行を深く追慕した松尾芭蕉は、

荒海や佐渡によこたふ

<sup>あまのがは</sup>天 河

という秀句を、詠んだ。



世阿弥の「夢幻能」の代表作のひとつである『融』(切能・五番目物)の終曲の場面は、周知のように、「満月の夜明け」であるけれども、その日、「月の入り」の時が、まさしく、「日の出」の時である。私が本稿を書き続けている途次の2018年3月31日の「月の入り」は午前5時26分、そして、4月1日の「日の出」は午前5時28分、であった。おそらく、東京より少し東、房総半島あたりでは、世阿弥の『融』のそれと同じように、両者の時刻は、完全に一致していたであろう。

私の「コミュニケーション行為論」(1～6)が留目して来た秀れた《文化的》表象は、このように、《全自然史的運動》に支えられ、その《運動》のひと齣に、深く触発され、感応していた。セザンヌの「サント・ヴィクトワール」の連作(油彩38点・水彩40点・素描6点)84点は、「苦灰質石灰岩」の巨大な塊としてのサント・ヴィクトワール山を生み出している。“cinétique d'origène”——「動力学的な造山運動」——とセザンヌの身体の中の《人間的な自然》とのあいだの、36年間余りの「コミュニケーション行為」の内側での、触発・感応の所産であり、「往相」と「還相」の‘chiasme’のそれ、にはかならなかった。\*\*\*\*\*

そして、私自身の‘Sukhāvati’は、実は、日本アルプス(北アルプス)の最奥、核心部に聳立する水晶岳(2986メートル)、である。花崗岩・六方石(水晶)・柘榴石から成る龍骨のような岩峰は、その頂きに達するまでに、長野県側からのルートで11時間、富山県側からのそれで12時間を必要とし、その西側、黒部五郎岳から北ノ俣岳への稜線までの8キロ・メートル、ならびに、北の薬師岳まで10キロ・メートル足らずの「カール」(圈谷)地形のなかに、黒部川の源流を有し、雲ノ平と高天原の高原・湿原、および、岩苔小谷の溪谷を、懐いている。3～5人ほどしか立てない頂きから俯瞰すると、私の眼には、太郎平小屋その他4～5軒の山小屋が見えるだけで、日頃、街中で当たり前のように眼にしている「コンビニエンス・ストア」や「ドラッグ・ストア」の類いは、まったく存在しない。冬は日本でも有数の豪雪地帯になるけれども、春から秋にかけて、この「別天地」は、実に多くの種類の山野草や花々によって、荘厳される。そして、水晶岳から、鷲羽岳を経て、笠ヶ岳へと至る標高2600メートル前後の稜線では、時々、「御来迎」が経験される。それは、「御来光」——こちらは、大日如来に接続する——とは異なって、要するに、「ブロッケン現象」のことであり、稜線の東側の谷から霧が浮かび上がった際に、反対側の太陽の光に照らされて、稜線上を歩いている私自身の影が、あたかも、光背を負った阿弥陀仏でもあるかのように、円光に包まれて現われる、という経験なのであった。

私は、『コミュニケーション理論史研究(下)——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』(2014年、勁草書房)の最後のところで、『「言葉」を失うほどの驚き・畏れ・歓び・歎きの裡に在る、ひとは、言に先き立つ《色》と《音》とによって、みずからの‘la mouvement des sentiments’を荘厳する』と、記した。現代日本の「高度情報化社会」・「大衆消費社会」・「管理社会」の《行為——関係》過程を生きる私たちは、「モノ」・「コト」・「カネ」の氾濫のただなかで、「豊かな感性」の外被の下で、実は、《価値》の貧困に喘いでいる。〈眼〉、〈耳〉、〈鼻〉、〈舌〉、〈身〉および〈意〉の六根から生み出された量的に大きな《感覚・感性》の所産が、《sense》——《significance》——《meaning》の回路を通じて、みずからの《生》を支える《真》・《善》・《美》

の価値へと、質的に凝縮していかないのである。

今や、私たちは、ひとりひとり、それぞれの‘Sukhāvati’を確認しつつ、自分自身の《コミュニケーション行為》を通して、《善》（Good）を「商品」（goods）の渦流の裡へと融解して行く《物象化》の流れに抗して、「豊かな感性」を《真》・《美》へと結晶化して行くべき時、である。《人間的な自然》の諸力（諸可能性）を「外化」しつつ、その《行為——関係》過程を通じて、《全自然史的運動》をみずからの心・身に「内化」することこそ、この最高度に発達した《資本制》社会の「無明」のさなかで、《人間》を信じ、《真》・《善》・《美》の価値を実現し、獲得して行く努力を支える《信》を実践すること、なのである。（結）

- \* 福井憲彦編『フランス史』（2003年、山川出版社）、362頁。
- \*\* 田中義久『社会関係の理論』（2009年、東京大学出版会）、131頁参照。
- \*\*\* 同上書、第五章「関係の豊かさ」の社会学、第一節、を参照。
- \*\*\*\* 同上書、342頁。
- \*\*\*\*\* Peter H. Nidditch ed., 1975. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1700. Oxford, p.720.,
- \*\*\*\*\* ibid., pp.720-721.,
- \*\*\*\*\* ibid., pp.163-166.,
- \*\*\*\*\* ibid., p.228.,
- \*\*\*\*\* ibid., pp.348-362.,
- \*\*\*\*\* 丸山真男編「歴史思想集」『日本の思想』6（1972年、筑摩書房）所収の「歴史意識の『古層』」, 29頁。
- \*\*\*\*\* 金子大栄校訂、親鸞『教行信證』（1957年、岩波書店）、39頁。
- \*\*\*\*\* 同上書、44-5頁。
- \*\*\*\*\* ここでの口語訳は、高橋賢陳、全巻現代訳、道元『正法眼蔵』（上巻）（1971年、理想社）による。23頁、31頁、212頁。
- \*\*\*\*\* 浄土真宗本願寺派『浄土真宗、聖典——勤行集——』（2012年、本願寺出版社）、152-3頁。
- \*\*\*\*\* 金子大栄校訂、前掲書、100頁。
- \*\*\*\*\* 玉城康四郎、現代語訳『正法眼蔵』（1）（1993年、大蔵出版）、32頁、78頁、95頁。

\*\*\*\*\*

金子大栄校注，親鸞『歎異抄』（1991年，岩波書店），79頁。

\*\*\*\*\*

玉城康四郎，前掲書，11頁。

\*\*\*\*\*

たとえば，千葉乗隆『親鸞聖人ものがたり』（2000年，本願寺出版社），216頁。

\*\*\*\*\*

中村 元『インド思想の諸問題』，選集第10巻，（1967年，春秋社），181-2頁。

\*\*\*\*\*

中村 元『ゴータマ・ブッダ——釈尊の生涯——原始仏教Ⅰ』選集第11巻，（1969年，春秋社），193頁，および，玉城康四郎，前掲書，12頁。

\*\*\*\*\*

和辻哲郎「沙門道元」『日本精神史研究』，全集第四巻（1962年，岩波書店），156-246頁。

\*\*\*\*\*

中村 元，早島鏡正，紀野一義訳註「阿弥陀経」，『浄土三部経』（下），（1990年，岩波書店），136頁。

\*\*\*\*\*

同上書，169頁。

\*\*\*\*\*

田中義久『コミュニケーション理論史研究（下）——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』（2014年，勁草書房），214-5頁。

## （追記）

（1）本稿「コミュニケーション行為論——文化社会へのいざない——」（一）—（七・完）についての参考文献としては，田中義久『社会関係の理論』（2009年，東京大学出版会）巻末の参考文献170点，ならびに，田中義久『コミュニケーション理論史研究（上）——コミュニケーションからコミュニケーションへ——』（2000年，勁草書房）と同上『コミュニケーション理論史研究（下）——記号論からコミュニケーション行為の地平へ——』（2014年，勁草書房）の参考文献101点，併せて271点の文献を，参照されたい。なお，とくに若手研究者の皆さんには，後者（上）・（下）二巻の（注），494点に所収の文献をも，参看していただきたい。

（2）最後に，私は，「客員研究員」としての在外研究の機会を与えていただいたオックスフォード大学セント・アントニーズ・コレッジの George Richatd Storry 教授，ならびに，「客員教授」として，同様の機会を与えて下さったリヨン第三大学の Françoise GUELLE 教授に，あらためて謝意を表しておきたい。私は，「客員教授」としてリヨンに滞在していた時に，法政大学草創の時期に活躍した梅 謙次郎が，1886—9年，リヨン大学の学生として，Gustave Emile Boissonade の指導を受けていた頃に住んでいた「下宿」を，訪れた。彼は，Rue de la Republique に面した建物の「屋根裏部屋」から，Place de la Republique を横切って，ローヌ河に架かる「大学橋」を渡り，

クロード・ベルナール河岸のリヨン大学に通って、ボアソナードの教えを受けていたのである。私は、「日本の如き、封建の制数百年相踵ぎ、命令服従の習俗牢乎として抜けず、人民義務の観念に富むも極めて権利の観念に乏し」と述べていたボアソナード（『法政大学百年史』48頁）に師事しながら、その頃の梅 謙次郎が何を考えていたか、その「胸中」に想いを馳せ<sup>は</sup>ながら、摺筆することにしたい。